

Homem-massa

A filosofia de Ortega y Gasset e sua crítica à cultura massificada



Jéferson Assunção



Surgido em pleno início da expansão dos produtos da era industrial, o "homem-massa", segundo o filósofo espanhol José Ortega y Gasset (1883-1955), é uma espécie de novo bárbaro, que vive na cultura como em estado de natureza. Tem um comportamento coletor e extrativista dos bens construídos pela cultura anterior a ele. Produto dos confortos gerados pela técnica do século XX, ele agora ocupa-se em desocupar-se.

Hoje, em pleno século XXI, muito da circunstância que levou Ortega a pensar sobre o homem-massa vem mudando enormemente. É possível perguntar-se: na era digital, pós-industrial, que dissolve dia a dia o ambiente de massificação em que multiplicavam-se os homens-massa, teremos uma geração de indivíduos mais autônomos, pós-homens-massa, revitalizadores da cultura?

Jéferson Assunção nasceu em Santa Maria-RS em 1970 e cresceu em Canoas-RS. É autor de diversos livros, entre ficção, infantis e infanto-juvenis. De 2005 a 2008 foi assessor e coordenador-geral de Livro e Leitura do Ministério da Cultura, em Brasília. Foi secretário municipal de Cultura de Canoas-RS e atualmente é secretário adjunto de Cultura do Estado do Rio Grande do Sul. Licenciado em Filosofia, tem Diploma de Estudos Avançados (DEA) em Filosofia e Doutorado pela Universidade de León (ULE), Espanha.

Twitter: @jassumcao.



Homem-massa

A filosofia de Ortega y Gasset e
sua crítica à cultura massificada

Jéferson Assunção



2012 by Jéferson Assunção

Esta obra foi licenciada com uma Licença Creative Commons



Editora Bestiário / Fundación Ortega-Marañón

Editora Bestiário

www.bestiario.com.br

Rua Marques do Pombal, 788/204

90540-000 - Porto Alegre, RS. Brasil

Telefone: (51) 3343.5784 | 9325.1366 | 9491.3223

Fundación José Ortega y Gasset - Gregório Marañón

www.ortegaygasset.edu

C/ Fortuny, 53

28010 Madrid - España

Teléfono y Fax

Tel. (34) 91 700 4149 / 42 / 00

Fax. (34) 91 700 3530

Capa: Cecília Sá sobre desenho de *Egon Schiele* (1890 — 1918)

Editoração eletrônica: e-design

A851h

Assunção, Jéferson

Homem-massa - A filosofia de Ortega y Gasset e sua crítica à cultura massificada / Jéferson Assunção - Porto Alegre, RS. - Editora Bestiário, 2012

192 p.

ISBN 859880231-x

1. Filosofia, Ciências sociais. I Título

CDD-190

Agradecimentos

À minha orientadora para o Diploma de Estudos Avançados (DEA) e Doutorado na Universidade de León, Maria Isabel Lafuente Guantes, por tanto que fez nesses anos de estudo. Ao diretor do Centro de Estudos Orteguianos, de Madri, Javier Zamora Bonilla, pelas muitas conversas estimulantes e as correções necessárias ao entendimento de minúcias orteguianas. A Luiz Antonio de Assis Brasil.

Para Cecília,
Guilherme e Tarsila.

PRÓLOGO

O grande interesse na filosofia de José Ortega y Gasset no Brasil é um assunto digno de meditação da Europa porque o Brasil é hoje um dos países mais admirados e admiráveis do mundo. Um país que está fazendo o seu futuro pela combinação maravilhosa que ocorreu ao longo de décadas de uma sociedade ativa, engenhosa e trabalhadora com políticos que souberam responder às necessidades e incitações desta mesma sociedade.

Por que o Brasil se interessa por Ortega y Gasset? Não tenho nenhuma resposta clara. Eu sei muito pouco sobre a sociedade brasileira para ousar responder. O trabalho de tradução e estudo da obra de Ortega y Gasset que fazem diferentes pesquisadores em diferentes universidades deve ser elogiado pela sua tenacidade e seus altos padrões. Jéferson Assunção, um magnífico representante desses pesquisadores, aponta nas páginas deste livro, como hipótese, que o pensamento de Ortega y Gasset pode dar respostas a problemas que a sociedade brasileira enfrenta no início do século XXI, da mesma maneira como tentou responder aos que a Espanha tinha no início do século XX.

Existem diferenças óbvias de um país para outro e de uma situação histórica para outra, mas o autor, com uma perspicácia notável, sabe apreciar os paralelos em sua leitura atualizada - “na altura dos tempos”, poderíamos dizer com expressão orteguiana – de *La Rebelión de las Masas*, a obra do filósofo espanhol mais traduzida e que causou mais impacto em todo o mundo desde sua publicação.

O triunfante homem-massa, que Ortega y Gasset viu nascer no momento em que começava a sociedade

de massa, hoje vive “alterado” nos ritmos da civilização contemporânea, rodeado pelas inúmeras possibilidades oferecidas pela mesma, mas sem estar ciente de que é milenar herdeiro de um processo histórico que lhe permite desfrutar de bem-estar material jamais conhecido até a data. Esta “alteração” e o desconhecimento e a indiferença para com a herança pode levar à barbárie, porque não se pode esperar que o progresso técnico traga necessariamente progresso moral. Jéferson Assunção, que como um bom intelectual “pensa contra” as crenças de seu tempo orteguianamente vê a necessidade de “lutar” com este homem-massa com uma “pedagogia social” nova que levaria a uma “Ilustração vital” (tema de sua tese, desenvolvido posteriormente em *A Ilustração Vital: o Raciovitalismo de Ortega y Gasset como via para o Desenvolvimento de uma Sociedade Leitora*, inédito).

Para Ortega y Gasset, a cultura é a resposta às necessidades vitais do nosso tempo e não é algo rígido e simples ornamento para ser adicionado à educação profissional. A filosofia da razão vital e histórica que o filósofo desenvolveu durante a primeira metade do século XX colocou o homem, a pessoa real que somos cada um de nós, no centro de meditação filosófica, considerando a vida humana de cada um como a realidade fundamental. O nosso mundo, e dentro dela a nossa cultura, é o espaço em que cada um é seu próprio eu e constrói a sua vida. A ilustração vital que o autor propõe permitirá ao homem exercer melhor sua liberdade na construção da realidade fundamental. Mas esse homem concreto nunca está sozinho, já que sua vida é sempre vida com os outros que formam parte de nosso mundo. A esses, portanto, se deve sempre ter em conta como realidades radicais que também são.

Para compreender esta realidade difícil que é o homem, a pessoa real que somos cada um, a filosofia tem de usar todos os instrumentos que a natureza e a história colocaram ao seu alcance, portanto, sem sacrificar a razão científica, também é preciso saber olhar para o homem desde a razão vital e histórica, o que por vezes envolve observá-lo literariamente, liricamente, como um grande romancista de si mesmo que ele é. A metáfora torna-se assim uma forma de expressão da filosofia.

Jéferson Assunção não só aprendeu em Ortega y Gasset muita filosofia e o exercício de intelectual comprometido com a sua circunstancia, como também se impregnou de seu maravilhoso estilo literário. Venham e vejam.

Javier Zamora Bonilla

Diretor do Centro de Estudos Orteguianos da Fundação Ortega y Gasset - Gregorio Marañón; Professor do Departamento de História do Pensamento e Movimentos; Sociais e Políticas da Universidade Complutense de Madrid.

“Mais do que um homem, é apenas uma carcaça de homem constituído por meros idola fori; carece de um ‘dentro’, de uma intimidade sua, inexorável e inalienável, de um eu que não se possa revogar. Daí estar sempre em disponibilidade para fingir ser qualquer coisa. Tem só apetites, crê que só tem direitos e não crê que tem obrigações: é o homem sem nobreza (...) snob.”

(José Ortega y Gasset, *A Rebelião das Massas*)

INTRODUÇÃO

Cultura: o supérfluo necessário

Apenas duas vezes, indo de trensub de Porto Alegre para Canoas, eu perdi a estação do centro da cidade e tive que descer na seguinte (Mathias Velho) para pegar o trem de volta. Nas duas, eu estava lendo *O que é Filosofia?*, de José Ortega y Gasset (1883-1955). Eu tinha 17 anos e, daquele texto do filósofo madrileno, vinha-me uma forma que me parecia tão nova de me fazer pensar que desde então nunca mais parei de estudar sua obra. Anos mais tarde, enquanto cursava Filosofia, muitos professores tentaram convencer-me de que até o final da graduação eu o trocava por um filósofo mais influente nos dias de hoje. No entanto, a cada novo grande pensador conhecido eu sentia maior a evidência de que meu caminho era mesmo o Raciovitalismo, a aventureira filosofia da razão vital de Ortega y Gasset.

Assim, logo depois da conclusão da Licenciatura entrei em contato com universidades na Espanha, com o objetivo de estudar, no país de origem, a obra orteguiana. Fui, por sorte, parar na Universidade de León, no norte da Espanha. Sorte pela acolhida, pelos muitos amigos que fiz lá, pela atenção de minha orientadora Maria Isabel Lafuente Guantes, mas também porque ali em León o autor de uma enorme biografia filosófica de Ortega, Javier Zamora Bonilla, tinha feito seu doutorado. Maria Isabel apresentou-me a Javier, que já atuava na Fundación Ortega y Gasset, em Madri, compondo a equipe da monumental edição das novas *Obras Completas* de Ortega y Gasset, cujo trabalho tive oportunidade de acompanhar. Em seguida, este professor da Complutense de Madrid se tornaria o diretor do

Centro de Estudos Orteguianos, da FOG, cargo que ocupa até hoje. Em diversas oportunidades de conversas na célebre calle Fortuny, onde fica a sede da fundação, corrigiu falhas de minhas abordagens. Anos depois, tive a honra de contar com Javier na banca do meu doutorado – onde defendi a tese *La Ilustración Vital: el Raciovitalismo de Ortega y Gasset como vía para el desarrollo de una sociedad lectora*. Um dos temas de que mais tratamos sempre foi a atualidade, na sociedade de massas, do pensamento de Ortega em relação a possibilidade de fundamentação de políticas de cultura, especialmente as de livro e leitura. A chave para tal abordagem: seu conceito de homem-massa.

Não que eu tenha uma adesão completa ao que escrevera o filósofo espanhol – até porque sempre me senti discordante de seu pensamento político - mas sua ideia de vida humana como realidade radical, sua profunda visão de cultura e sua exigência de responsabilidade ética e estética foram e são um motor que me impelem para a ação no campo da cultura - e na política cultural - como nenhum outro. Ortega, no mínimo, provoca-nos a sair da placidez e da passividade para a ação. “Desde que comecei a ler Dom Ortega, passei, inclusive, a tourear melhor”, disse dele no início do século XX o toureiro espanhol Domingo Ortega. Em Ortega, não só como conteúdo mas também na forma de exposição, a razão, junto a um certo pragmatismo latino “antiqueixoso”, solar, vibrante, aparece viva. Some-se a isso uma mistura de filosofia com sociologia, literatura e jornalismo, com textos corpóreos, sólidos, límpidos: “A clareza é a cortesia do filósofo”, ele definia, para explicar o gosto pelo uso de metáforas precisas para a exposição desta razão que vem da vida.

Com seu raciovitalismo, a razão enche-se de uma

perspectiva aventureira, num quixotismo positivo no qual pensar não se aparta nunca de sentir e de ser¹. Seu primeiro livro, as *Meditações do Quixote*, já está transbordante desta perspectiva voluptuosa, lúdica (ele foi amigo e admirador do grande biógrafo de Erasmo de Rotterdan⁴, Johan Uizinga, autor do belíssimo *Homo Ludens*, e com quem partilhava o amor pelo caráter desportivo da moral e da razão). É um pensamento elegante, muscular, em que o ético (a ética da gratuidade que deveria ser professada por todo aquele a quem a vida foi dada mesmo que por fazer) não se aparta do estético, com sua exigência de elegância técnica, criatividade de cada um e expressão próprias. Mesmo dentro de circunstâncias sociais, vitais e econômicas desfavoráveis, a responsabilidade individual e a perspectiva própria são ponto de resistência que deve ser ativado para a transformação do entorno, o que ganhou contornos nítidos na famosa frase “eu sou eu e minha circunstância. E se não salvo a ela não salvo a mim”. Não se trata de desresponsabilizar o social e jogar toda a carga no indivíduo, mas também de não desresponsabilizar o indivíduo pelas suas escolhas². Um meio-termo justo aristotélico iria melhor, uma coimplicação eu-circunstância.

Ou seja: mesmo uma Espanha ou América Latina deprimidas econômica e socialmente, o que eu posso fazer para ajudar a salvar a circunstância, não apenas os meus interesses pessoais, mas do meu povo, estado, país, geração, como indivíduo eu-circunstância, um eu-com-os-outros que sou também imediatamente ligado ao todo da sociedade, do planeta e do que desconhecemos? Para Ortega (tido como ateu pelo franquismo), a explicação materialista não aberta também não consegue ir além do dogmatismo, um dogmatismo de mapas metafísicos

heterônomos (vindos de fora, impostos aos indivíduos, seja pela Igreja, pelo Estado, pelo mercado e seus meios de comunicação ou por agremiações que façam as vezes de pastores de homens-massa). Para Ortega, da mesma forma que o religioso, o materialista adere aos dogmas por abstenção da aventura de pensar.

Sociologia filosófica

Ortega foi mais um dos alunos de Georg Simmel, impactados por Nietzsche. Com ele, também soa o timbre do pensamento de Jean-Marie Guyau (*A Arte do Ponto de Vista Sociológico*, por exemplo). Eles atuam em uma faixa entre a filosofia e a sociologia, o que Simmel chamava de “microsociologia” ou “sociologia filosófica”. Seus textos são plásticos, bonitos, claros, mas principalmente estimulantes³. Todos eles, Ortega, Simmel, Guyau, são um tipo de pensadores na intersecção da sociologia, da filosofia, da pedagogia e da estética. Soma-se a comunicação e a política.

Para eles, assim como para Simmel, “entendido em seu sentido mais amplo, o conceito de sociedade significa interação psíquica entre os indivíduos”. Não negam a sociedade, mas não desmoralizam seus integrantes. São fluxos incessantes de influências mútuas de pensamentos. São embelezamentos de uns para os outros (roupas, textos, quadros, músicas, esportes), aventuras vividas individualmente, mas com um sentido social, de grandes ou minúsculas realizações. Tudo passa por uma ideia de ser humano integral, em que o estético e o ético se articulam num todo em que, por exemplo, sem a visão aguda da arte, pontual e focada em pequenos traços, não é possível enxergar o todo. O

que por eles não é aceitável é uma explicação ao contrário, ou seja, o indivíduo determinado totalmente pelo entorno, pela circunstância, pelo social. Eu não sou a circunstância e eu, mas o contrário, porque a vida humana individual é a realidade radical, que vive um eu-com os outros.

Para Ortega, a cultura é um esforço natatório que nos possibilita flutuar num mar de absurdo. Esforço coletivo e individual para tentar dar conta de um mundo (uma vida) que nos foi dado mas não foi dado pronto. Aliás, a vida só está pronta para os dogmáticos, a quem bastariam mapas metafísicos heterônomos, usos sociais, crenças e leis de fora com a força de instrumentos ortopédicos, segundo o madrilenho. A cultura é esforço, se não atual, historicamente realizado, na invenção da escrita, no desenvolvimento da música, da literatura, das artes, nas invenções técnicas e modos de ser e agir. E já que nos é dada faltando algo (ou quase tudo), uma das coisas a que somos desafiados é compreender o que a vida é (filosofar não como profissão acadêmica, mas como exigência de interpretação do mundo à nossa volta, com ou sem os instrumentos conceituais). Outra, inescapável, é inventá-la criativamente, artisticamente. Assim, fazer a si mesmo, da maneira mais nobre e ética possível, é, do ponto de vista individual, cultura - resultado do esforço de ampliação de nossos próprios repertórios para interpretação do mundo, parte incontornável de nosso eu-circunstância. O mesmo em se tratando da vida social, coletiva: do ponto de vista mais geral, a cultura é o resultado do pesado esforço de muitos indivíduos e suas interações.

Este esforço desprendido para fazer a vida é resultado de uma razão que está para além de sua superfície físico-matemática ou instrumental, porque é

ela a interessada em revelar aquilo que a razão mais superficial só quer como produto passivo. Para a tarefa de fazer a cultura (que também não é dada pronta), esta razão tem que vir da vida, com tudo o que isso representa de dificultoso, quando não de contraditório. A vida se contradiz todo o tempo. E o pensamento radical sobre ela - a filosofia - só pode resultar em um paradoxo, pois, ao que vem de suas linhas tortas (vitais), passa ao lado tanto da opinião comum quanto dos produtos da aplicação da reta razão mais estrita e calculadora. Este paradoxo aparece, segundo Ortega y Gasset, porque a vida não é apenas o biológico (*zoê*), mas a biografia junto à circunstância corpo (*biós*). Para este ser paradoxal, inclusive, o supérfluo (e nele se incluem a arte e a cultura) é o necessário.

É impossível dar conta destas paradoxais características do ser humano, este ser que vive o “supérfluo” como necessidade, munidos apenas do cálculo racional. Ele pode revelar uma parte, mas não o todo. Para se compreender o contraditório, a camada paradoxal dele, precisamos contar uma história, precisamos de uma “razão narrativa”. Isso por quê? Para Ortega, a história é um enorme agregado de narrativas, e a vida pessoal não menos. Elas articulam-se num conjunto de narrativas feitas de fora (heterônomas), de crenças, de usos sociais, de produtos da comunicação de massa, para entretenimento, e de narrativas feitas por dentro (ideias, autônomas e vitais). O homem-massa e o autêntico diferenciam-se em sua relação com a autonomia e a heteronomia com que levam o “que-fazer” de si mesmo adiante.

Ocorre que, nos dias de hoje (iniciando nos anos 30 do século XX), esta narrativa tem vindo cada vez mais de fora, pela mercantilização e a homogeneização da

cultura de massa, pela superficialidade do entretenimento, pela invertebração das sociedades, pela desmoralização da educação, pela substituição do valor pelo preço, pela deslegitimação do passado, pelo desrespeito ao que veio antes, pela relação extrativista em relação aos produtos da cultura (o homem-massa é um bárbaro que subiu pelo alçapão da história e que vive na cultura como em estado de natureza).

O bárbaro especialista

A técnica do século XIX mudou o mundo por fora e o homem por dentro. Não que ela seja má em si mesma. O que é mau é o culto que o século XX fez do bárbaro especialista - aquele que sabe tudo sobre algo e balbucia sobre o resto. Ao mesmo tempo em que domina totalmente um procedimento cirúrgico, o bárbaro especialista ignora infantilmente o mais básico de como se estrutura a sociedade. Mais do que isso, este bárbaro produto da técnica, com a força desta mesma técnica agora intervém em tudo. E intervém sempre violentamente, pois junta-se num mesmo homem-massa a ignorância do bárbaro e a soberba do especialista. E se não como especialista, como usuário do produto técnico do especialismo.

A Europa, observava Ortega em 1929, começava a sofrer do mal da homogeneização da cultura deste novo bárbaro, deste homem-massa. E o grande perigo de suas ações era gerar uma dissolução da “heterogeneidade Europa”. Ortega via dois grandes centros de propagação do pensamento de massa: Nova York e Moscou. Um massificado pela mercantilização, outro massificado pelo Estado ortopédico.

Em seu tempo, Ortega pensava que o combate à cultura do homem-massa deveria ser feito a partir de uma pedagogia social, por “minorias seletas” que ajudassem, como pedagogos, a massa a sair da caverna. Era trabalho de intelectuais, artistas, acadêmicos e políticos que não apartassem a razão da vida. Ele não tinha a menor ideia de que a técnica sobre a qual ele meditava nos anos 30 do século XX, industrial e de produção em série, alcançaria o nível de fragmentação atual, e que esses personagens passassem a ser tão questionados como hoje são. Diante desses problemas de legitimidade, é preciso perguntar: haverá saída para tal quadro? Uma resposta possível talvez tenha a ver com uma nova “meditação sobre a técnica” (nome de um famoso texto de Ortega sobre o assunto, em seu tempo).

O presente livro, originalmente um trabalho de Suficiência Investigadora para o Diploma de Estudos Avançados em Filosofia, pela Universidade de León (Espanha), limita-se a expor o conceito de homem-massa, mas pode ajudar a perceber as entranhas de um problema que precisa de solução. Ortega sempre afirmou que não escrevia para tudo e todos (como é próprio de filosofias mais totalizadoras) e sim para os espanhóis daquele período. Cabia às gerações futuras descobrirem qual era o seu ou os temas de seu tempo. Vale lembrar o perspectivismo orteguiano. O rico perspectivismo que não sucumbia ao relativismo estéril. Para Ortega, seu ponto de vista não esgotava o todo, mas compunha uma perspectiva própria. A comunhão dos que olham para a realidade é capaz de mostrar mais. A soma de todos os olhares é a realidade.

1. O “ZARATUSTRA MADRILENHO” E SUAS CIRCUNSTÂNCIAS

1.1. Vida e filosofia de Ortega y Gasset

José Ortega y Gasset nasceu em Madrid (Espanha), no dia 9 de maio de 1883. A família de sua mãe, Dolores Gasset, era proprietária do jornal “El Imparcial”. Seu pai, José Ortega Munilla, era jornalista e diretor desse jornal (um dos familiares do filósofo fundou o conhecido diário *El País*). Quando criança, Ortega estudou em Madrid, mas foi enviado logo cedo, pela família, para cursar o bacharelado em um colégio jesuíta de Málaga, fato ao qual o filósofo atribui uma forte reação sua a esse tipo de educação e o projeto pessoal de reforma da filosofia (tal qual um outro conhecido estudante de colégio jesuíta, René Descartes, no século XVII). Obteve seu doutorado em Filosofia em 1904, na Universidade de Madrid e, logo depois, em busca de uma formação intelectual mais sólida, seguiu para Marburgo, na Alemanha, onde estudou em um ambiente neokantiano⁵.

Em 1910, Ortega iniciou-se na docência universitária, mas com a eclosão da Guerra Civil Espanhola, em 1936, decidiu sair da Espanha. Viajou pela França, Holanda, Argentina, Portugal, onde proferiu diversas conferências – daí, segundo alguns comentadores, o compromisso duplo de Ortega: com a Espanha - sua circunstância - e com o universalismo da cultura européia. Esses compromissos o levaram, inclusive, ao engajamento político concreto, como em 1914, na Liga de Educación Política de España, ou como deputado, eleito pela província de León, em 1931, após a queda do ditador Miguel Primo de Rivera.

Ortega fundou várias revistas e jornais. Como exemplos, pode-se citar o jornal *Faro* (1908), a revista *España* (1915-23) e a *Revista de Occidente* (1923-36), que segue sendo publicada. Decorre deste ambiente ilustrado e universalista não apenas o tom de sua filosofia, mas seu estilo de escrita⁶, em estreita relação com a literatura e o jornalismo e bastante distante da maneira de muitos outros filósofos se expressarem. O filósofo costumava dizer que, na Espanha de seu tempo, nenhum filósofo poderia se dar ao luxo de ser apenas filósofo, assim como nenhum jornalista teria como ser só jornalista. Ele sempre fez as duas coisas ao mesmo tempo, além de temperar tudo com literatura.

Durante seu exílio voluntário de 1936 a 1945, em plena Guerra Civil, Ortega viveu, num longo e famoso silêncio com relação aos conturbados tempos políticos de seu país, sobre o qual muitos acharam motivos para culpá-lo. No entanto, pelo menos para o sociólogo brasileiro Hélio Jaguaribe – um dos mais conhecidos comentaristas do autor no Brasil – no prefácio à obra *História como Sistema*, de Ortega, a maioria do tempo o filósofo espanhol foi uma espécie de educador do seu povo, a partir de uma profunda convicção de que o que importa, antes de tudo, é a lucidez e a compreensão do mundo para operar nele. Essa alternância entre o engajamento e o distanciamento crítico configurará as principais fases da existência de Ortega⁷.

Jaguaribe destaca que o filósofo foi um dialogador com sua circunstância, que não deixou-se extraviar “pelo abstrato formal ou pela ociosidade intemporal.”⁸ Decorreria desse fato que sua obra, mesmo os trabalhos mais sistemáticos, tivesse sempre o caráter de uma reflexão urgente, na qual o autor revela algo como se fossem anotações para um futuro desenvolvimento de

suas “grandes intuições e sua visão de mundo”⁹. Como político, Ortega chegou a ser deputado. Porém, a radicalização da vida espanhola levou o filósofo às piores apreensões. Diz Jaguaribe:

“Homem do *logos*, para quem a vida é liberdade e entendimento, considera que, a partir de certo grau de intolerância, o silêncio é a única resposta intelectual.”¹⁰

Ortega voltou à Espanha, ainda no regime do ditador Franco, em 1945, e morreu em Madrid no dia 18 de outubro de 1955. Muitos anos antes, já havia consolidado sua reputação como o mais importante filósofo espanhol, desde Suarez (1548-1617). Publicou, entre outros, *Meditaciones del Quijote* (1914), *El espectador* (oito volumes, 1916), *España invertebrada* (1921), *El tema de nuestro tiempo* (1923), *La deshumanización del arte* (1925), *¿Qué es filosofía?* (1929), *La rebelión de las masas* (1930), *Goethe desde dentro* (1932), *En torno a Galileo* (1934), *Historia como sistema* (1936), *Ideas y creencias* (1940), *Sobre la razón histórica* (1940), *Papeles sobre Velázquez y Goya* (1943), *Meditación de Europa* (1949) e *El hombre y la gente* (1949-1950). Suas obras completas perfazem 10 volumes de cerca de 1000 páginas cada.

Ainda segundo Jaguaribe, há uma certa falta de entendimento da obra orteguiana, que levou alguns críticos a subestimar a importância de sua contribuição, sem atentar para o fato de que, “ademais de haver criado uma escola de pensamento, em que se situam os melhores filósofos espanhóis contemporâneos, deixou Ortega uma influência perduradora, e de sentido universal, que se faz sentir em múltiplos ramos das disciplinas humanísticas.”¹¹ Jaguaribe também explica o

desconhecimento da obra desse autor, da seguinte forma: “o impacto intelectual das idéias é condicionado pelo *status* cultural de que gozam as pessoas e os meios de onde emergem tais idéias.”¹² Ortega não se transferiu para qualquer centro da cultura européia daquela época:

“O desprestígio da Espanha, nas áreas da filosofia e da ciência, repercutiu negativamente sobre a imagem de Ortega. Com ele, se passa o contrário do que ocorre com pensadores de países dotados de boa imagem cultural como a França, Inglaterra ou Alemanha, em que o crédito das respectivas culturas nacionais lhes aumenta a aceitação e a respeitabilidade. Ortega, ao revés, ele é que teve de tomar a seu cargo o soerguimento da imagem cultural de seu país. Pensador mais importante, a meu ver, que um Paul Ricoeur, um Gabriel Marcel ou um J. P. Sartre, para citar figuras de naipe e estatura próximas.”¹³

Outro comentador brasileiro, Pedro Calmón, salienta, no prefácio da edição brasileira de *A Rebelião das Massas*, publicada em 1962, que Ortega foi um herdeiro da angústia interpretativa de Miguel de Unamuno (1864-1931), impregnado da essência metafísica do pensamento novo da Espanha e, por isso mesmo, “erigiu-se em portavoza de uma inteligência quixotesca armada para estudar o universo, senão, como no mito grego, para decifrá-lo, enfrentando o seu enigma com uma intrepidez desdenhosa – de cavaleiro andante da dignidade humanista”.¹⁴ Calmon também considerava este filósofo um “professor de inconformidade”, “escritor de uma escola da insubmissão”, “dos poucos que mergulharam

tão fundamental no segredo e na psicologia das sociedades”, e, por tais características, um filósofo solitário e angustiado.

“Ortega y Gasset sobe ao monte de sua solidão filosófica, e forrado de superioridade contemplativa (digamos nietzschiana, hispânico Zaratustra, limpo de ironia ou cinismo, mas vibrante de profecia) dardeja em torno o olhar assombrado.”¹⁵

Esse mesmo “olhar assombrado” Ortega apontou para uma infinidade de temas. No artigo “Sentido y Función de la Distincion entre minoria y masa en la filosofia social de Ortega y Gasset” (1976), Ignacio Sánchez Cámara traça, em poucas linhas, o essencial da proposta orteguiana. Em primeiro lugar, diz Cámara, é sabido que, para Ortega, o grande problema que a filosofia deve resolver é o da realidade radical. As outras realidades, secundárias, são objetos da ciência. Para a filosofia, se trata de, à maneira de Descartes, buscar uma realidade evidente e imediata, na qual as demais (as realidades secundárias) se apóiem e tenham como raiz. No entanto, em Ortega, essa realidade primeira, a realidade radical, não é o *cogito*, mas a vida humana, individual (como abordaremos mais adiante).

Se pretende-se radical, o que a filosofia necessita fazer, primeiramente, é analisar esse dado, o ponto arquimédico em que poderá se apoiar para dar conta das demais realidades. O que Ortega encontra como categoria fundamental dessa vida individual é a liberdade. Em primeiro lugar, a vida é *liberdade*, ou melhor: condenação à liberdade. O homem é forçado a ser livre, a escolher a cada instante o que vai ser, de onde se segue

uma concepção de um homem que não é, mas “vai-sendo”.

“A vida não nos vem dada feita, senão que temos que fazê-la; é drama, acontecer, que-fazer. Isto, sim, é liberdade na necessidade. Consiste em ter que escolher necessariamente e em uma circunstância forçosa, inexorável. E este atributo vital da liberdade é a origem da dimensão moral da vida humana. O homem é, e nisso consiste sua mesma peculiaridade, um constante afã de aperfeiçoamento. Por isso é um ser de tal condição que pode viver bem ou mal, pior ou melhor, tratando de realizar um projeto de vida egrégio e não vulgar, autenticamente, realizando sua vocação ou inautenticamente, traindo seu projeto vital.”¹⁶

Conforme o comentador, essa é, ainda, na opinião de Ortega, a origem da inevitável desigualdade espiritual, intelectual, vital e moral entre os homens e que divide a humanidade em dois grupos: os de vida nobre (autênticos) e os de vida vulgar (massa). O conceito de homem-massa, nesta perspectiva, não pode ser compreendido plenamente fora da metafísica de Ortega.

1.2 Um sistema aberto

Para José Ferrater Mora, a obra de Ortega, devido à sua variedade e tamanho, causa estranheza a alguns leitores. Eles poderiam chegar à conclusão de que tantos e tão variados temas só poderiam ter sido tratados com frivolidade e superficialidade. A conclusão, na opinião de Ferrater Mora, é precipitada, pois quanto maior

atenção prestamos aos fios de que é feita a tapeçaria orteguiana tanto mais fácil fica enxergar a harmonia do quadro desenhado. Por isso, o comentador se refere à filosofia de Ortega como um “sistema aberto”.

Contra os que argumentam que esta forma de exposição e tratamento dos temas não seja propriamente filosófica, salienta que não obstante a diversidade dos assuntos tratados, apesar de sua complexidade e do grande número de alusões, a obra de Ortega é fundamentalmente de índole filosófica, de modo que todos os seus elementos se acham organizados em torno de um núcleo de pressupostos legitimamente pertencentes à ordem da filosofia. Mas o autor adverte que o termo filosofia é, em nosso tempo, pelo menos tão ambíguo quanto o termo “sistema”.

“Ao descrever a obra de um autor como ‘obra filosófica’ temos, pois, que começar com ser cautelosos e esclarecer na medida do possível o significado de um vocábulo tão desesperadamente ambíguo como é o vocábulo ‘filosofia’. A filosofia de Ortega é de classificação especialmente difícil, porque nosso filósofo foi um dos pouquíssimos a história moderna que teve clara consciência do caráter problemático da atividade filosófica.”¹⁷

Por caráter problemático da atividade filosófica, pode-se pensar mais a atitude filosófica da modernidade, sistemática, do que a mais original, menos eleata. Por essas razões, Ferrater Mora afirma que um dos modos como a filosofia de Ortega não pode ser apresentada sem graves dificuldades para entendê-la corretamente é a que consiste em expô-la na “pedante forma acadêmica usual”.

E vai além, ao afirmar que em se tratando de Ortega nenhum dos métodos conhecidos parece ser inteiramente satisfatório.

“Se, por exemplo, prestamos demasiada atenção à unidade do pensamento de Ortega, corremos o risco de perder o sabor de sua variedade. Se, pelo contrário, insistimos excessivamente na diversidade dos temas pronto perdemos de vista a fonte da qual todos eles emanam.”¹⁸

1.3 Homem-massa, um conceito recorrente na obra de Ortega

O homem-massa ocupou lugar central na filosofia de Ortega, principalmente por tratar-se de uma caracterologia que permitiria um conhecimento rigoroso da realidade humana. Por isso, o filósofo, que quase nunca lê a si mesmo, segundo Roberto Eduardo Aras em *Ortega lector de Ortega. Compresencia de La Rebelión de las Masas en José Ortega y Gasset* (2000), volta ao longo de sua obra ao tema da articulação entre massa e minoria. A primeira vez que o tema aparece é em um prospecto da Liga de Educación Política Española, de 1914. O parágrafo citado diz que é necessário introduzir a atuação política nos hábitos das massas espanholas, o que só seria possível com a existência de uma “minoria entusiasta” que fizesse essa educação das massas.

Em 1928 (dois antes da publicação de *A Rebelião das Massas*) o tema já estava sendo debatido na Sociedade Amigos del Arte, na Universidade de Buenos Aires, Argentina. Em 1930, é publicado o famoso livro e, em 1933, as primeiras repercussões desse texto aparecem escritas por comentadores sul-americanos. Mais precisamente,

conforme Aras, três artigos chilenos e um argentino, de Francisco Romero que publica, na revista Sur (de Victoria Ocampo, amiga de Jorge Luis Borges), *Al Margen de La Rebelión de las Masas*, o que Romero considerou como um diagnóstico da vida européia daquele tempo. A primeira referência de Ortega à *Rebelião das Massas* surge em 1930, no texto *Misión de la Universidad* - um esboço de um projeto de transformação da universidade para devolver uma cultura integral ao europeu unidimensional, que acabara se tornando um especialista, o que significa “a versão massificada do cientista.”¹⁹ No texto, Ortega denuncia que a falta de um plano vital para dar sentido à vida de cada um desses homens é a enfermidade central da rebelião das massas, que subordina cultura à técnica, em todos os níveis, do mais massificado dos homens ao especialista.

“Agora, bem, esta interna constituição do europeu médio, incapaz de contribuir de maneira criativa com o progresso da civilização, e apenas hábil para ser um usuário de seus benefícios, provoca uma conseqüência de maior envergadura: se confunde cultura com a técnica e se julga aquela por esta. Daí também que a Europa comece a ver-se a si mesma como inferior à América do Norte. Esta sensação de regresso e de ausência de um mando histórico efetivo difunde a idéia de ‘decadência’ da Europa.”²⁰

Essa desorientação é imposta ao mundo, pelo “fato das aglomerações”, descrito em *A Rebelião das Massas* - que abordaremos mais adiante - pondo o edifício da civilização ocidental em perigo.²¹ Com a intenção de

mostrar o homem-massa delimitado, por um lado, pela filosofia social e, por outro, por sua metafísica (muitas vezes, este conceito é apresentado apenas dentro da filosofia social sem levar em conta os aspectos mais gerais da filosofia de Ortega), veremos, nos capítulos seguintes, alguns dos principais pontos do pensamento orteguiano, assim como o que o filósofo pensa desta atividade intelectual que se destaca do quadro das opiniões aceitas e se volta contra a *doxa*, condição a partir da qual o homem passa a pensar de maneira mais autônoma e autêntica. O tipo de relação com essa atividade intelectual e vital define o homem-autêntico e o homem-massa.

O que Ortega pensa por metafísica, está expresso em *Unas Lecciones de Metafísica* e outros textos sobre o tema em que o autor apresenta a idéia de que todo o homem (e não apenas os filósofos) faz metafísica (filosofia), de forma autônoma (homem-autêntico) ou heterônoma (homem-massa). A segunda parte deste trabalho traz a perspectiva sociológica do homem-massa e sua rebelião. Os conceitos de massa e minoria estão bastante claros em *O Homem e a Gente* e *A Rebelião das Massas*, assim como os de uso e vigência, fundamentais na filosofia social orteguiana. O homem-massa, paciente e agente da sua condição de massa, é uma espécie de traidor metafísico, de acordo com a perspectiva de Ortega de uma metafísica como a tentativa de compreensão do que se é. A rebelião das massas é a dimensão social dessa “traição” da autenticidade do ser humano. No capítulo seguinte, apresentamos a origem da filosofia como insulto e disfarce e no próximo o que são filosofia e metafísica, para Ortega. O objetivo é entrar nos conceitos mais propriamente sociológicos só depois da necessária contextualização no âmbito da filosofia do pensador espanhol.

2. O INSULTO E O DISFARCE NA ORIGEM DA FILOSOFIA

2.1. Todo o filosofar tem um subsolo, um solo e um adversário

Em *Origem e Epílogo da Filosofia* (1963), Ortega afirma que o pensamento de um filósofo constitui-se de três elementos fundamentais: um “subsolo”, um “solo” e um “adversário”²². Por subsolo, entendia as camadas profundas originadas no pensamento que existe antes do pensador - num antigo e profundo pensar coletivo dentro do qual brota o que está produzindo intelectualmente - o subsolo costuma ser ignorado por aquele que pensa. O solo é um pouco mais recente e se constitui das admissões fundamentais sobre as quais o pensador se dá conta, mas que encontrou estabelecidas em um tempo mais próximo. É no solo que o pensador se instala e ali crescerão suas idéias. Por último, o pensamento se constitui na oposição a um adversário, afinal, “todo o pensar é um pensar contra, manifeste-se ou não no dizer”²³. Ortega explica esta importante posição da seguinte maneira:

“Sempre nosso pensar criador se plasma em oposição a outro pensar que há à vista e que nos parece errôneo, indevido, que reclama ser superado. É isto o que chamo de *adversário*, acantilado hostil que vemos elevar-se atualmente sobre nosso solo, que, portanto, *surge também deste* e em contraste com o qual descobrimos a figura de nossa doutrina.”²⁴

Ortega analisa a atitude de Parmênides, Heráclito, Protágoras e Anaximandro, filósofos primordiais que, para ele, encarnam o embate com o solo, o subsolo e o adversário da filosofia nascente. O pensador espanhol considera importante atentar para o solo em que se encontravam os pais da filosofia, quais eram as tendências intelectuais de seu tempo e o modo geral de funcionamento do mundo ao redor deles, porque esses irão refletir em toda a filosofia, ou pelo menos no que Ortega compreende pela aventura de filosofar.

E como eram este subsolo, solo e adversário? Tratava-se de um mundo mergulhado nos mitos e na explicação cosmológica, na tradição e na opinião comum; de um mundo de segurança, sólido, real, pouco problematizado. É o mundo que os filósofos começarão por desconstruir, com seus “paradoxos”, suas opiniões contrárias às opiniões (*doxa*) correntes.

Chama a atenção de Ortega o fato de que, na obra de Parmênides, não aparece o nome de nenhum filósofo anterior a ele. E se esses amigos ou inimigos não são citados, isso, conforme o pensador espanhol, não ocorre por acaso. Parmênides fala de maneira diferente de todos eles, pois funda um modo de transmitir o que pensa – no caso ele próprio sendo um receptor da verdade, da boca da própria Deusa da Verdade, como expressa em seu poema, cujos fragmentos chegaram até os dias de hoje. O estilo de Parmênides é um derramamento de idéias na forma desse poema solene, o gênero literário mais característico da época. Trata-se de um poema teológico-cosmogônico, gênero que, além de místico, impõe, como observa Ortega, um dizer distante e mítico.

2.2. O Caminho da Verdade e o Caminho das Opiniões

Em seu “Dicionário de Filosofia”, José Ferrater Mora defende que Parmênides representa um ponto de partida para uma nova maneira de pensar, que, em muitos aspectos poderia ser chamado de “exemplar”, representando “uma das poucas posições metafísicas radicais que houve na história do pensamento filosófico do Ocidente”²⁵. Ao referir-se às três partes do poema do autor grego, Mora demonstra concordar com a idéia de que Parmênides escreve contra um adversário (ou muitos, mesmo ocultos). A primeira parte do poema trata da viagem do filósofo até chegar à presença da Deusa da Verdade. A segunda, do momento em que a Deusa lhe mostra o Caminho da Verdade; e a terceira, na qual descreve o Caminho das Opiniões ou das Aparências.

O Caminho da Verdade é aquele seguido pelos imortais (além dos filósofos, que recebem a revelação direto dos imortais, como Parmênides). O Caminho das Opiniões ou da Aparência é seguido pelos simples mortais, que vivem no mundo da ilusão. Como o mundo das ilusões e das aparências é o mesmo dos fenômenos da natureza, é normal, então, que nele também se encontrem as explicações religiosas de sua época. Por isso, ressalta Mora, essas explicações são apresentadas por Parmênides não como expressão da verdade, mas como resultado da opinião dos homens, da qual eles próprios devem desprender-se, afastar-se se querem chegar à verdade.

Filosofia sempre foi, desde seu começo, esforço para fugir do caminho da mentira para o da verdade, pressupondo que um grupo de seres humanos (o vulgo, a massa) segue o caminho da mentira e contenta-se com as aparências, acredita nelas, aceita-as sem proble-

matizá-las, vivendo em segurança. Outro grupo (o dos filósofos) problematiza profundamente o mundo sólido, agindo de maneira a combater a opinião cegamente seguida pela massa e instaurando o homem numa “inconveniente” insegurança.

Mas é importante, conforme Ortega, observar também como o poema traz uma tenuidade e espectralidade da cenografia de maneira “anormal”, se comparado a como se escrevia em sua época. O filósofo espanhol diz que Parmênides adota, oblíqua, fria e reflexivamente um gênero arcaizante para se pronunciar, mas de maneira um tanto irônica. Trata-se de um fingimento, afinal, conforme Ortega, Parmênides usa o poema mitológico-místico (a Deusa da Verdade dizendo-lhe a verdade) não como os escritores em geral faziam, mas sem acreditar já nele, como mero instrumento de expressão, cheio de imagens e mitos. Ou seja, filosofia nascente que, por força da circunstância, se expressa de uma forma disfarçada:

“Tudo isto é apresto solene que Parmênides extrai das velhas arcas e lhe serve de disfarce, precisamente porque é, para ele, disfarce. E a única coisa que estamos obrigados é a explicar-nos por que, para dizer o seu, este homem necessita de um disfarce, isto é, acredita oportuno fingir um dizer religioso, mitológico e fazer que suas idéias nos cheguem retumbando como trovões do alto.”²⁶

Não é por acaso, pensa Ortega, que Parmênides (e também Heráclito, como veremos mais adiante) tenham escrito dessa maneira. Foi - mais do que qualquer outro motivo - uma necessidade estilística de um tipo de

pensamento. Parmênides, por exemplo, bastante seriamente, não quer falar em prosa didática, evita dizer simplesmente de si mesmo, como era costumeiro em sua época, e transpõe o que quer falar a personagens e figuras religiosas, extraíndo, assim, de “disfarces de velhas arcas”, o que enuncia. Ortega afirma que esse estilo denuncia uma origem especial da filosofia: a do disfarce e do insulto. Basicamente, o que fazem Parmênides e Heráclito, frente à opinião comum, é encontrar meios de afastar-se do mundo, de refletir solitariamente sobre ele e dizer o que pensam, mas não de uma forma corriqueira, costumeira, prosaica. A poesia foi uma necessidade expressiva de quem precisava falar o que contrariava a opinião corrente.

2.3 A metáfora como forma de exposição da filosofia nascente

A metáfora, segundo Ortega, está, pois, ligada às formas de exposição da filosofia nascente. O que afirma é que a filosofia de Parmênides e Heráclito (e também de outros dos chamados filósofos físicos) é expressa com este disfarce em que o autor faz, escondido, com que suas idéias cheguem aos seus leitores dentro de um fingimento - disfarce que, como veremos, dá, inclusive nome à filosofia. No caso de Parmênides, essa filosofia vem retumbando como trovões do alto, dita por outra pessoa (nada menos que a própria Deusa da Verdade), emitida pateticamente, em tom de revelação. O importante, para Ortega, é compreender que este estilo não é puro capricho, mas tem o motivo especial referido anteriormente, que faz com que ele deforme a linguagem para expressar um insulto ao adversário. O adversário é o próprio povo em seu *Caminho da Opinião e das Aparências*:

“Estilo é a deformação da língua comum por motivos especiais que tem o que fala. E o motivo mais freqüente de estilização é a emoção. Esta manipula a língua tibia e insípida habitual até obter que se esquite e afile e reverbere e estremeça.”²⁷

Além do disfarce, para Ortega, a filosofia também tem origem no impropério, no insulto. Um impropério que, no caso de Parmênides, está menos expreso, porém longe de estar ausente, em sua divisão entre os caminhos da verdade e da mentira. É um outro filósofo, Heráclito, que mais claramente se retira da praça pública ao solitário templo de Artemis, numa arrogância indefensável, para cultivar a solidão contemplativa. Uma solidão que tem que ver com o estilo do conhecido texto desse obscuro escritor, radicalmente hostil à religião, aos mistérios e aos cultos. Heráclito desfere diretamente ataques à massa e aos seus cultos aos deuses e às estátuas, num estilo (aprofundamento em si) feroz, segundo Ortega:

“Heráclito não pode escrever um livro de texto contínuo. Emitirá seu pensamento em forma de faíscas, em sentenças breves que, por isso mesmo, obrigadas a dizer tudo junto cada vez, são ‘comprimidos’ de elocução e uma espécie de dinamite doutrinal.

O estilo de Heráclito consiste, pois, em falar a partir de sua individualíssima pessoa em forma de sentenças fulminantes como podem surgir em qualquer conversação pontiaguda, faiscante e elétrica.”²⁸

2. 4. Heráclito, o solitário inimigo da multidão

Heráclito de Éfeso é apresentado por alguns autores como um contraponto a Parmênides. De fato, ele é visto como o filósofo da mudança; enquanto Parmênides, o da imobilidade. Tendo em vista a afirmação orteguiana de que todo o pensamento tem um adversário como um de seus elementos, é interessante que a filosofia nasça também neste jogo duplo. Um deles é o jogado entre os dois filósofos, de um mesmo lado, contra a opinião comum (essa posição se expressa em Parmênides na dualidade do Caminho da Verdade e no Caminho da Mentira e em Heráclito, na opção de fazer uma filosofia obscura, para poucos, voltada para o entendimento, mais do que para qualquer sabedoria, acessível por muitos); o outro é o fato de serem adversários também entre si - em suas posições com relação à mobilidade e à imobilidade do Ser. Oposição que, se não foi real (expressa textualmente por nenhum dos dois nos fragmentos que se conservaram), seguiu, pelo menos, norteando disputas através da História, entre partidários da idéia de que o Ser é uma esfera imóvel - e de que não há espaço para o não-ser - e a posição de que o diverso, o fluido e o jogo dos opostos integram uma harmonia do antagônico a que Heráclito chamou de Logos.

Sobre o Logos, Heráclito se referiu assim no fragmento número 10: “As coisas em conjunto são um todo e não o são: são algo junto e separado; são o que está no tom e fora do tom; de todas as coisas emerge uma unidade, e da unidade todas as coisas.”²⁹ Também como se pode verificar nesses fragmentos, o estilo heraclitano é de uma exposição contraditória, confusa, o que lhe rendeu o apelido de “o obscuro”. Essa obscuridade é

reflexo de um estilo de pensar que se fazia o de um oráculo, distante da fala comum, como afirma Mora:

“Amigo da solidão e inimigo da multidão – do ‘rebanho’ dos cidadãos que expulsaram Hermodoro, ‘o melhor de todos’, - Heráclito pareceu querer expressar seu pensamento somente para poucos.”³⁰

Esses poucos são os que estavam mais interessados no entendimento, do que em saber muito. São os primeiros aqueles que “conhecem com verdadeiro juízo de que modo as coisas se encaminham através de tudo” (fragmento 41)³¹. No mesmo sentido, afirma, no fragmento 126: “Os olhos e ouvidos são más testemunhas para os homens quando não têm almas para entender sua linguagem”.³² Segundo Ortega, não só Heráclito e Parmênides, mas em geral os primeiros pensadores têm essa característica especial e fundante da filosofia de contrapor-se à solidez da opinião estabelecida, trazendo para o palco do mundo a dúvida, essa “flutuação do juízo”, o que o filósofo espanhol chama de o bracejar desesperado entre ondas, um estado de espírito confuso a que os demais não querem se afogar, já que vivem na solidez de seus ídolos.

Protágoras, de Abdera (500–428 a.C.), é um desses que vão se colocar frontalmente contra a opinião da massa, no caso, sobre a existência de deuses. E é na mesma via que Anaximandro, de Mileto (610 a.C – 545 a.C), vai desde logo ser considerado ateu, ao postular não um deus ou deuses aceitos mas apenas aquele que aparece no extremo de um raciocínio, como um princípio teórico. Tudo isso dá à filosofia nascente seu peculiar ar de combate, principalmente contra a opinião

tradicional (da massa), que esses primeiros pensadores tentarão desqualificar. A filosofia nasce contra e, conforme Ortega, “parece, pois, essencial à verdade, destacar-se sobre um fundo de erros reconhecidos como tais.”³³

A maneira como ocorre este destaque do fundo de erros não se diferencia do insulto, fato que distingue radicalmente os amáveis sábios antigos dos soturnos filósofos nascentes, conforme Ortega. Antes dos pensadores das colônias gregas, o pensamento pouco se voltou contra a massa, como passou a ocorrer com os primeiros filósofos da Grécia antiga:

“Importa notar a diferença fundamental de estilo entre os fisiólogos jônicos e os pensadores que fundaram a filosofia – Heráclito, Parmênides, Xenófanes. Aqueles expõem tranquilamente suas opiniões, ao passo que estes se voltam iracundos contra o vulgo e enchem de insultos nominativa ou genericamente seus precedentes.”³⁴

2.5 O insulto como tonalidade própria da filosofia

Por que a filosofia começa insultando? A pergunta é de Ortega, que, em seguida responde: ela não tem outro remédio e, inclusive, se forma, se diferencia, na oposição em relação às opiniões dominantes. Durante o século V a. C., forma-se um tipo de homem, o “pensador”, numa vaga denominação, então não conhecida de todo, e com poucos indivíduos sem muita expressão social - são mínimos os homens que não pensam como os outros, principalmente no que se refere aos cultos religiosos e à tradição. É essa figura (o pensador solitário) que a geração de Heráclito e Parmênides vai encontrar e dar

continuidade. Homens taciturnos, ocupados com a teoria, sem ter muito com quem trocar suas idéias, vivem num momento especial em que muito lentamente se inicia uma “mudança de estilo” de pensamento, conforme Ortega.

Heráclito, apesar de sua “hipertrófica” individualidade, fala como magistrado do pensamento e, assim como Parmênides, investe contra alguns minoritários grupos de comentadores de Homero (séc. VIII a.C) e Hesíodo (séc. VIII a.C), de teologia órfica, presos às opiniões tradicionais. Para Heráclito e Parmênides, esses grupos são o vulgo e, “contra eles, disparam uma boa parte de seus improperios.”³⁵

“De certo modo, o insulto ao vulgo é a tonalidade própria do ‘pensador’ pois a missão deste, seu destino profissional, é a de possuir idéias ‘próprias’ opostas à doxa ou opinião pública. Para coincidir com esta não era mister esta nova magistratura. Daí a consciência claríssima que Heráclito e Parmênides tinham de que ao pensar diante e contra a *doxa*, sua opinião era constitutivamente *paradoxa*.”³⁶

Ainda no início da filosofia, das colônias, para Atenas, começava a chegar um sem-número de paradoxos, novos produtos da mente. A nova ciência jônica, pitagórica e eleática dá espetáculos que explicam eclipses, Heródoto (nasc. 480 a. C) descreve outras terras e outros povos em que acontecem coisas surpreendentes e, numa grande blasfêmia, diz-se que os astros não são deuses, mas bolas de metal. Esse cultivo do paradoxo nunca foi bem aceito pelo povo, desde o início até os dias

de hoje. Como lembra Ortega, não é por acaso que, logo que o primeiro filósofo jônico (Anaxágoras – 500 - 428 a. C) chega a Atenas o povo ateniense começa a reagir com mal-estar. A tal ponto que os gregos encontram uma palavra (um insulto) para qualificar seu comportamento: era o *peritós*.

“Aristóteles nos refere expressamente que o vulgo censurava homens como Anaxágoras e Tales, porque se ocupavam de peritá. O vocábulo não é fácil de traduzir em nossas línguas pelos muitos reflexos semânticos de que é portador. Por um lado significa ação ou obra extraordinária e tem um valor laudatório, mas por outro significa um comportamento excessivo, desmedido, indevido e especialmente em sentido religioso, portanto sacrílego (...) A irritação do demos não podia tardar. E, com efeito, no último terço do século IV, os três filósofos que apareceram destacados em Atenas – Anaxágoras, Protágoras e Sócrates – ou foram expulsos ou, como este último, ‘liquidados’.”³⁷

2.6 O nascimento da palavra “filosofia” como disfarce para um pensamento paradoxal

A posição do pensador diante da opinião pública sempre foi “perigosa”, conforme Platão (427 – 347 a.C), também citado por Ortega. Mas a tal ponto ela é importante que desta situação difícil teria surgido, inclusive, o nome da filosofia. Segundo Ortega, nunca, em toda essa primeira etapa do pensamento, se chamou de *sófoi* a esses pensadores, embora a palavra fosse um tanto antiga, querendo dizer “o entendido”, prin-

cialmente em sabores. Esta palavra era mais ligada aos sete sábios da Antigüidade. A palavra que surgiu era menos prestigiosa, a modesta *sofistés* (que designa não aquele que tem o saber, mas que o denomina através de sua ocupação em poesia, música ou arte). Ortega afirma que, por essa época, os pensadores começam a se habituar com a hostilidade do povo e “já não atuam mais com a confiada despreocupação que havia caracterizado seus predecessores durante o século VI e a primeira metade do século V.”³⁸

“O estilo do pensamento começa então a velar-se, a perder espontaneidade, cobrindo-se mais ou menos de cautela para não irritar a fé religiosa da multidão. Esta havia reagido com agastamento diante dos pensadores, não só porque eram ateus, mas porque no modo de manifestar-se lhe pareciam petulantes e insolentes.”³⁹

É então que a palavra “filosofar”, já utilizada há pelo menos um século, mas sem o mesmo sentido, chega a Atenas. Ainda no início do século V, segundo Ortega, a palavra aparece empregada por Tucídides (460-395 a. C), mas indicando um modo informal de se ocupar com as artes, a poesia e as idéias. Seria em 440 a. C. que a palavra “filosofia” teria aparecido mais publicamente entre os amigos cultos de Péricles (495-429 a. C).

Para Ortega, o esforço de dar à palavra filosofia um sentido rigoroso é de Platão. E a razão é bastante prática, além de irônica: trata-se de um disfarce, de um “nome suave, de perfil difuso, sem nada cortante e que proclama o desejo de não parecer petulante”⁴⁰. Diante dos saberes pomposamente ostentados pelos sábios e, depois,

pelos pensadores, Sócrates (470-399 a.C), segundo Platão, vai buscar uma forma sutil de insultar tanto os *sofós* quanto os sofistas, mas principalmente, no sentido de esconder o saber em uma máscara, em um fingimento paradoxal, a *docta ignorantia*, o “sei que nada sei”, irônico, dúbio e metafórico.

“Este desenvolvimento nos faz entrever com bastante probabilidade que o nome da ilustre disciplina lhe foi dado principalmente por razões defensivas e com uma precaução que o pensador necessitava tomar diante da irritabilidade de seus concidadãos presos ainda à atitude religiosa.”⁴¹

Neste texto de Ortega está bastante presente a preocupação com a tensão entre o filósofo e a opinião corrente, disjunção fundamental entre o pensador e a massa que atravessará os séculos, desde Heráclito até Ortega, encorpando a histórica distinção entre *doxa* e *episteme*, e, no caso de Ortega, a tensão entre massa e minorias (considerando-se minorias no sentido dessa pequeníssima parte da sociedade, aristocrática, em seu eterno impropério dardejado contra a massa). É essa idéia de filosofia e do papel do pensador que deve se ter em mente para compreender o que o filósofo espanhol chamava de “homem-massa”, um homem horizontal, grupal, coletivo, prosaico, vulgar, sem estilo, sem aprofundamento, sem ensimesmamento, sem esforço, seguidor da opinião pública, o que não quer dizer “massa” no sentido sociológico.

Segundo Ortega, esse caráter paradoxal da filosofia, de tensão com a *doxa*, perdurou ao longo de toda a evolução filosófica. A discussão, o debate, o insulto, o

impropério contra idéias estabelecidas, a luta contra o vulgo seriam a ocupação primeira do pensador, da qual Ortega é certamente um continuador, com suas depreciações, escritas para o vulgo (o homem-massa), por meio dos jornais de maior circulação da Espanha de seu tempo. No entanto, essas depreciações perderam lugar em uma boa parte da filosofia do século XX, mais integrada que apocalíptica, mais condescendente que crítica com os novos tempos. Daí que esses insultos (tanto dos pensadores originais quanto os orteguianos) ainda hoje pareçam se mostrar necessários para se pensar a sociedade de massas.

Seguindo esse nascimento da filosofia, Ortega vai fazer, contra a opinião corrente, um típico discurso filosófico no seu sentido original: através da metáfora, do disfarce e do tratamento até poético da linguagem, do insulto crítico, radical e do paradoxo, da filosofia que revira a opinião e escreve sempre contra algo. É neste sentido que o filósofo lembra em seu livro a frase de Amós (750 a.C), primeiro pensador hebreu, contemporâneo de Tales. Conforme Ortega, ao Amós ser constituído de Deus em sua profissão, este lhe impôs: “profetiza contra o meu povo.”⁴²

“Todo profeta é profeta contra, e o mesmo todo ‘pensador’. Na passagem de suas obras, onde Platão fala mais concretamente daqueles primeiros ‘pensadores’, sublinha da maneira mais expressa a forma paradoxal e, por isso, abstrusa de seu pensamento quando diz que ‘passando-nos por alto, nos desdenham demasiado aos homens vulgares e sem preocupar-se de se podemos seguir-lhes ou não, cada um deles conclui sem mais seu dizer.’”⁴³

É fácil perceber como Ortega continuou essa tradição, a do “bom snobismo de todo bom aristocrata”⁴⁴, da qual pertenceram, conforme ele, praticamente todos os pensadores iniciais. É nessa história da filosofia que surge como insulto e como máscara que Ortega irá se inscrever não só como um de seus fecundos cronistas, mas como investigador das bases de uma “filosofia radical”. Marcada pelo insulto e pela metáfora, tal como esses filósofos dos primórdios, essa filosofia vai manter-se fiel à concepção de um pensamento frontalmente oposto à opinião comum, à *doxa*, sendo, também ela, paradoxal. O conceito de “homem-massa” é um significativo exemplo dessa posição filosófica.

3. O TEMA DA RAZÃO VITAL

3.1. O que é a filosofia?

O que é a metafísica?

No capítulo anterior, mostramos como, para Ortega, o insulto e o disfarce estão na origem da filosofia e que esta resulta em uma ofensa àqueles que não filosofam. É um duro embate entre dois mercados adversários: a massa, mergulhada na *doxa*, e a minoria de pensadores, que se afastam da opinião comum para filosofar. A própria palavra “filosofia” teria sido um disfarce a possibilitar que Platão e companhia seguissem pensando com o mínimo de atrito com relação àqueles que mataram Sócrates.

Neste capítulo, abordaremos o que é filosofar para Ortega, partindo de *O que é Filosofia?*, livro que nasceu de um curso realizado em Madri, em 1929, mostrando, assim, como surgem as diferenças entre o que Ortega pensa por esta atividade, em relação aos seus dois adversários: o idealismo e o realismo. Ortega se propõe a ultrapassar esses dois paradigmas e, para tal, começará uma revisão radical dos principais conceitos da Filosofia. Da revisão dos conceitos de ser, razão e sujeito, surgirão os principais conceitos da filosofia raciovitalista orteguiana.

O que é Filosofia? retrata um curso curioso, que o autor ministrou abertamente a um público formado por intelectuais e pessoas de todas as atividades, constituindo-se, segundo o comentador brasileiro Luiz Washington Vita, o acontecimento de incorporação definitiva da Espanha na cultura contemporânea. O público heterogêneo não se limitou aos ouvintes do curso, mas

incluiu o imenso público leitor do jornal que resenhou as 11 lições e que se esgotavam no dia seguinte. Diz Vita:

“Ortega insere a filosofia espanhola no contexto da filosofia Ocidental. Desta vez, porém, não a reboque, mas como nave capitânia ao verificar, antes do surto existencialista e no mesmo ano que Heidegger publicava seu famoso *O ser e o tempo*, que ‘viver é encontrar-se no mundo’ e que ‘viver é constantemente decidir o que seremos’. À pergunta que é filosofia? Ortega responde, com diáfana clareza, apresentando ao mesmo tempo novas idéias e novos princípios que significavam a superação do subjetivismo, idealismo e racionalismo em que estava submersa a filosofia, sem saída ao mundo e à vida que é preciso, antes de tudo, superar a perpétua e – como então parecia – insolúvel antítese entre realismo – e toda suas formas, materialismo, positivismo, pragmatismo – e idealismo. Com isso, reabilita a filosofia que estava como que esmagada pelo ‘imperialismo da física e apavorada pelo terrorismo intelectual dos laboratórios.’”⁴⁵

O que é Filosofia? fala sobre filosofia filosofando, o que, para Ortega, obrigatoriamente significa uma aventura prazerosa: a sensação de estar prestes a chegar a um lugar onde ainda ninguém aportou. Era esta a intenção, bem pouco modesta, do autor com aquelas conferências – não fazer uma introdução ao tema, mas responder, em 11 lições, à gigantesca pergunta. Aos poucos, numa linguagem que em nada lembra os

filósofos mais tradicionais, e dando voltas em torno, o madrilenho vai se aproximando de seu tema primordial, em círculos concêntricos cujos raios vão se fechando, deslizando da exterioridade para a concretude do que ele considera o principal problema da filosofia. Não o que são todas as coisas, não o que é Deus ou o ser, mas o que é a *minha vida*. Do externo e aparentemente longínquo, as lições de *O que é filosofia?* vão montando, em pedaços, cada vez mais claros, a resposta à questão. O método: problematizar, desde a primeira linha, o próprio filosofar, tomando a atividade filosófica e submetendo-a a uma análise profunda.

Na primeira Lição, afirma que os temas fundamentais da história não são produto do coletivo, mas de indivíduos. E indivíduos de exceção. Assim, surgiram e surgem entre os seres humanos, cientistas, artistas e filósofos, homens que se esforçam e, tornando-se altamente capacitados, trazem a tona invenções e pontos de vista ainda não experimentados pela coletividade.

O segundo tema que aparece nessa lição diz respeito à própria idéia de Humanidade. Para Ortega, homem é tanto Kant quanto qualquer europeu e o habitante da Nova Guiné, o australiano ou o brasileiro e que conservam um ingrediente mínimo de comunidade entre esses pontos extremos da variação humana. Aí podemos falar entre todos e coloca-se o pressuposto mínimo de que o sujeito que fala possa ser entendido. Se não em tudo, pelo menos em alguma parte há comunicação entre uma cultura e outra: a história. “O pressuposto profundo da história é, pois, precisamente o contrário de um fundamental relativismo”⁴⁶, afirma, contrastando essa posição à de um período pouco

favorável à filosofia - de 1840 a 1900 - em que as descobertas científicas e a idéia de progresso, movidas pela técnica, se assentaram, firmando-se junto um olhar científico que relativizou o mundo, que desconectou partes que, vistas por fora, pareciam, de fato, desconjuntadas, mas de dentro mantinham liames que era preciso descobrir.

O relativismo, ou seja, a idéia de que diversos olhares estão certos, se opõe ao perspectivismo orteguiano, ou a um certo relativismo que diz que todos os olhares são falhos. Só o conjunto é a verdade, afirma em *O que é Filosofia?*. O desafio do filósofo é ultrapassar as aparências e as perspectivas da ciência, não negando-se a estabelecer uma hipótese de conjunto, por mais cara que essa hipótese saia. Esse esforço é filosofar. O todo da humanidade é a verdade sobre a humanidade e não suas variedades. Isso que permanece como um mínimo de identidade entre todos os aspectos humanos é a humanidade, o lastro a partir do qual se pode pensar em um sistema de valores objetivos, para além das diferenças.

Mas o século XIX marcou também o imperialismo da física e trouxe o domínio do utilitário sobre o inútil e o supérfluo. A filosofia decaía, então, por não ser tão útil, aparentemente, quanto a técnica e seus concretos benefícios. Desde o século XVI, havia começado uma disciplina intelectual, a *nuova scienza*, de Galileu, que, por um lado, tem o vigor dedutivo da matemática e, por outro, fala de objetos reais. Era um conhecimento que passava a nos ajudar a *produzir* coisas reais com mais precisão, instrumentos que faziam ver longe, trazer para perto, ajudar a vencer distâncias etc. Com todo este conforto, o homem passou a voltar as costas à inútil

filosofia, fato que teve seu auge no século XIX. Junto com esse progresso da técnica, surge um tipo de homem, voltado para o conforto e envolto em conforto, muito mais que todos os seus antepassados: o burguês, e seu olhar não mais voltado para o todo, mas para as úteis *partes*.

A filosofia vai se confinando numa mera teoria do conhecimento e muito disso por culpa de um filósofo de espírito bastante burguês, na opinião de Ortega: Immanuel Kant (1724-1804). Kant desiste de se aventurar e arrasta consigo, para o chão, o espírito da filosofia.

“Na Grécia, esta fertilidade utilitária não teria atingido influência decisiva sobre os ânimos, mas na Europa coincidiu com o predomínio de um tipo de homem – o chamado burguês – que não sentia vocação contemplativa teórica, mas prática. O burguês quer alojar-se comodamente no mundo e para isso intervir nele modificando-o a seu prazer. Por isso a burguesia se orgulha, antes de tudo, pelo triunfo do industrialismo e, em geral, das técnicas úteis à vida, como são a medicina, a economia, a administração. A física adquiriu um prestígio porque dela emanava a máquina e o remédio. As massas médias se interessavam nela não por curiosidade intelectual, mas por interesse material.”⁴⁷

Mas o curioso é que, pouco depois, quando a filosofia positivista passa a exagerar seu culto à física, a própria física concluía dela própria que era um conhecimento simbólico, tal como em Henri Poincaré (1854-1912) e Albert Einstein (1879-1955), entre outros,

menos seguro do que se acreditava. “Este passo seguro, tranquilo e burguês jamais terá a filosofia, que é puro heroísmo teórico”,⁴⁸ define Ortega, defendendo, com isso, a atividade filosófica de maneira distinta da praticada por boa parte dos grandes filósofos da modernidade - também neste sentido, Ortega é colocado, muitas vezes, como um precursor da pós-modernidade, ou pelo menos como um não-moderno – um pouco por seu conhecido artigo “Nada moderno y mui siglo XX” (OC,II,p.22).

Para Ortega, a ciência (segurança burguesa) traz segurança ao espírito não-filosófico, mas é de frágil construção. Depende do experimento, o que significa que depende da manipulação, e esta é feita por humanos. Não é natureza, simplesmente e de acordo com ela, mas apenas sua reação diante de determinada intervenção humana. Assim, o que chamamos realidade física passa a ser algo distinto do que em geral se pensa: ela depende de nossas ações. Pois essa se trata do contrário do que pretendeu a filosofia: buscar “como realidade o que é independente de nossas ações, o que não depende delas; ou melhor, estas dependem daquela realidade plenária”⁴⁹. Foi por abstenção que passamos a não olhar mais para esse incômodo mundo que independe de nós. Viramos, com Kant, as costas em busca de um conhecimento seguro, bem ao modo burguês. E a busca por este novo tipo de conhecimento *útil* vai desumanizando, desmoralizando, desanimando o mundo.

Filosofia, para Ortega, é exatamente o contrário dessa posição segura. É afã de descobrir, é impulso à insegurança, ao desconhecido, um aventureiro em busca de razões. Mas não é apenas um Quixote, aquele que filosofa. Afinal, com elementos que a própria história da

física mostra, o espírito crítico pode superar a idolatria do experimento e reincluir o conhecimento físico em uma órbita mais modesta. Assim, a mente fica novamente livre para fazer filosofia. Mas para que isso? Por que filosofar ao invés da cômoda vida sem perguntas mais gerais? Porque, para Ortega, ao homem acontece, em *absoluto*, fazer filosofia e, diferente de qualquer cientista (esta redução do homem ao espírito físico-matemático), o filósofo é o que não se contenta com a parte, o fragmento, mas o que se atira ao desconhecido. Detalhe: tampouco é um profissional da filosofia, mas aquele que se aventura em conhecer com o afã, com a fome do todo. Muitas vezes o filósofo profissional (o especialista) tem, para Ortega, uma atitude muito menos filosófica, no sentido plenário, que um homem “mundano” voltando sua atenção para o que não conhece.

“O mais ou menos conhecido é partícula, porção, lasca do universo. O filósofo se situa diante de seu objeto de maneira diversa de qualquer outro conhecedor; o filósofo ignora qual é seu objeto e dele sabe apenas: primeiro, que não é nenhum dos demais objetos; segundo, que é um objeto integral, que é um autêntico todo, o que não deixa nada fora e, por isso, o único que se basta. Mas precisamente, nenhum dos objetos conhecidos ou suspeitados possui esta condição. Por isso, o universo é o que fundamentalmente não sabemos, o que absolutamente ignoramos em seu conteúdo positivo.”⁵⁰

Por causa de seu problema, o universo, o homem enquanto filósofo se obriga a tomar posição teórica para defrontar-se com ele. A olhar não como se olham os

outros objetos. Essa é a diferença entre a filosofia e as ciências (ou mesmo entre a filosofia e a filosofia contemporânea): “quando estas encontram um problema para elas insolúvel simplesmente deixam de tratá-lo”⁵¹, reclama. A isso Ortega chama de renúncia, atitude descortês que não combina com um filósofo, com um homem nobre ocupado em saber o que é. Filosofar, para Ortega, é não fechar os ouvidos às últimas, às mais dramáticas perguntas: de onde vem o mundo, para onde vai? Qual é o sentido essencial da vida? Que é a potência do cosmos? Podemos, no entanto, voltar as costas a elas, no que Ortega retruca: “a quem jamais lhe separou da fome saber que não poderá comer?”⁵². O filósofo tem, necessariamente, fome e se difere dos demais espíritos por esta fome.

“Filosofia é conhecimento do universo ou de tudo quanto há, mas ao partir não sabemos que é o que há, nem se o que há forma Universo ou Multiverso, nem se Universo ou Multiverso será cognoscível. A empresa, pois, parece louca. Por que tentá-la? Não seria mais prudente excusá-la – dedicar-se tão apenas a viver e prescindir de filosofar? Para o velho herói romano, pelo contrário, era necessário navegar e não era necessário viver. Sempre se dividirão os homens nestas duas espécies, das quais formam a melhor aqueles para os quais, precisamente, o supérfluo é o necessário.”⁵³

Mas podemos não nos preocupar e nos contentar com o necessário, deixando-nos flutuar à deriva como uma “bóia sem amarras, que vai e vem empurrada pelas correntes sociais” - viver simplesmente:

“É isto o que faz o homem e a mulher medíocre, isto é, a imensa maioria das criaturas humanas. Para eles, viver é entregar-se ao unânime, deixar que os costumes, os preconceitos, os usos, os tópicos se instalem em seu interior, os façam viver a eles e tomem sobre si a tarefa de fazê-los viver. São ânimos fracos que ao sentir o peso, ao mesmo tempo doloroso e deleitoso, de sua própria vida, se sentem surpreendidos, e então se preocupam, precisamente, para tirar de seus ombros o próprio peso que eles são e atirá-lo sobre a coletividade; isto é, preocupam-se de despreocupar-se. Sob a aparente indiferença da despreocupação lateja sempre um secreto pavor de ter que resolver por si mesmo, originariamente, os atos, as ações, as emoções – um humilde afã de ser como os outros, de renunciar à responsabilidade diante do próprio destino, dissolvendo-o entre a multidão; é o ideal do eterno fraco”: fazer o que faz toda a gente é sua preocupação.

E se queremos buscar uma imagem parente daquela do olho de Horus lembremos o rito das sepulturas egípcias, daquele povo que acreditava que no além a pessoa era submetida a um tribunal. Nesse tribunal se julgava sua vida e o primeiro e supremo ato de juízo consistia na pesagem de seu coração. Para evitar esta pesagem, para enganar a esses poderes de vida e de ultravida, o egípcio fazia que os coveiros substituíssem seu coração de carne por um escaravelho de bronze ou por um coração de pedra negra:

queriam substituir sua vida. Isso precisamente é o que procura fazer o despreocupado: substituir-se a si mesmo. Disto se preocupa.”⁵⁴

O homem-massa é como o antigo egípcio ao enganar a si próprio para flutuar livremente, à deriva. Vive sem ocupar-se ou se preocupa em não se ocupar com as coisas mais pesadas. Para se descolar deste peso, vive uma razão descolada da vida, abstrata, que o livra de perguntas fundamentais, vitais, perguntas que, no entanto, continuarão existindo. Essa razão físico-matemática serve para fazer coisas, descobrir outras, mas para o autêntico filosofar, é necessário uma razão que nasça da vida: uma razão vital.

3.2. Crítica da razão físico-matemática

Ortega se propõe a fazer uma revisão radical da filosofia, criticando-a em suas bases, ou seja, em sua noção de “razão” e de “ser”. Como ponto de partida para esta reforma, encontra o que considera a mais fundamental unidade a partir da qual fundamentar uma filosofia *radical*. A vida humana é, para Ortega, a realidade básica. De maneira que todas as demais realidades se dão dentro dela - desde o mundo físico, passando pelo psíquico e o mundo dos valores. Ora, se tudo o mais só pode existir dentro dessa realidade radical (inclusive Deus que, para existir, necessitaria existir dentro de alguma *minha vida*, ou seja para alguém), a razão só pode ser, também, algo que nasce dentro dela, nessa mais radical unidade da existência (a vida humana), a partir da qual Ortega fundamenta sua filosofia, o Raciovitalismo. Invertendo - ao aprofundar - o que pensava René Descartes (1596-1650), afirma que o

“penso, logo existo”, se levado adiante, com mais radicalidade que o francês, nos deixaria no beco sem-saída de que só pensamos *vivendo*.

Contra o racionalismo, mas buscando não cair no vitalismo puro e simples, Ortega propõe uma razão que nasce da vida (e não uma vida que nasce da razão, tal como os racionalistas defendiam), afirmando esta como uma realidade mais radical que aquela. Base da racionalidade, a vida pessoal, no sentido concreto (o que significa individual), é a razão da própria razão. A razão, então, não é já definida como uma operação intelectual (razão físico-matemática), simplesmente, mas como possibilidade, como possibilidade do homem ser o que é. O que Ortega diz é que o princípio cartesiano do “penso logo existo” pode ser a premissa de um longo raciocínio que desemboca na conclusão *penso porque vivo*.

Para Ortega - nas palavras de Ferrater Mora (1958) - a razão vital é o fio condutor no labirinto da nossa busca pelo sistema do ser (nesse sentido, o homem-massa, traidor dessa razão, é, não apenas um produto e um produtor de uma sociedade massificada, mas um traidor metafísico, que desiste de fazer as perguntas fundamentais sobre si próprio, vivendo sob uma razão inautêntica, a físico-matemática).

Em um certo sentido, explica o comentador, pode-se dizer que a razão vital é um método empírico, afinal, a razão, nessa perspectiva, deve ser concebida como algo que funciona na existência humana. O pensamento não é algo que o homem possui, algo que esteja fora dele, e que, em virtude de tal possessão, o homem coloque em funcionamento. Não: o pensamento, em Ortega, é algo que o homem faz funcionar com mais ou menos dificuldade porque o *necessita*, porque *lhe é vital*.

O Raciovitalismo é, pois, a proposta de filosofia orteguiana, uma filosofia que se pretende radical, alternativa a uma filosofia como conjunto mais ou menos arbitrário de pressupostos, fundamentados numa razão abstrata. Seguindo Wilhelm Dilthey (1833 - 1911), que pretendia fazer uma filosofia da filosofia, Ortega, conforme Ferrater Mora, percebeu muito claramente que a filosofia é algo que devemos justificar, e justificar incessantemente. A razão vital é uma justificativa fundamental, embasamento e fundamentação para uma filosofia que é racional mas não abandona o vital, antes os une em uma única doutrina.

Ocorre que, desde a época de Descartes, os filósofos modernos têm mostrado extrema propensão a fiarem-se quase que exclusivamente em verdades universais abstratas. Conforme essa concepção, o homem seria primeiramente um animal racional, cuja missão consiste em descobrir princípios racionais indubitáveis sobre os quais viver. Para Ortega, não se trata disso: pensar é uma das coisas que o homem faz; a primeira é viver. E o próprio filósofo que filosofa abstratamente cai num erro que condena todo seu filosofar a uma abstração.

3.3. O sujeito orteguiano como eu-circunstância

Contra os realistas, Ortega diz que *nossa vida* é o ponto de partida inevitável para qualquer filosofia. Contra os idealistas, que tal vida se acha - queira ou não - completamente submersa no mundo. Ferrater Mora enumera uma série de frases de Ortega sobre o tema: “a vida é uma emigração perpétua do eu vital até o não-eu”, “viver é dialogar com o contorno”, “viver é tratar com o mundo e atuar nele”, viver é sair de si mesmo para haver-se com o ‘outro’ e isso até tal ponto que viver é

essencialmente conviver”. Por motivos como estes, afirma Ferrater Mora, a vida humana, para Ortega, não é um acontecer subjetivo, mas a mais objetiva das realidades, ao se basear em seu princípio de um sujeito não como pura subjetividade, nem como pura circunstancialidade: o sujeito orteguiano é um eu-circunstância.

Nas *Meditações do Quijote*, de 1914, Ortega, na famosa frase, “eu sou eu e minha circunstância e se não salvo a ela não salvo a mim”, coloca a circunstância como o constitutivo básico da vida, um conjunto de realidades nas quais este sujeito circunstancial se situa e que condicionam suas possibilidades vitais. Circunstância, para Ortega, é o que se acha ao redor do homem, constituindo sua vida. A circunstância é o mundo vital em que o sujeito se encontra imerso, incluindo o mundo físico e histórico (tal como a sociedade e a cultura). A circunstância começa pelo próprio corpo e até mesmo o psiquismo já que, para Ortega, esses também são nossos constitutivos, são circunstâncias.

O eu-circunstância é homogênea mescla, inseparável entre uma instância de liberdade e responsabilidade, o eu, e o seu entorno. Circunstância já é sua raça, língua, condição social (e sua história). Trata-se de tudo o que está ao redor do homem (desde a carne e o psiquismo) desde que ele nasceu, desde que ele chegou ao mundo e encontrou essa espécie de entorno dado, não construído por ele, mas que lhe exige ser feito e refeito todo o dia, através do esforço (quando ele é homem autêntico, porque pode furta-se a tentar dar este sentido, recebendo o sentido de seu mundo heteronomamente – e ser homem-massa). Esforço porque essa circunstância é sustentação e obstáculo ao mesmo tempo e a cultura é ação natatória para não nos afogarmos no mar do

absurdo. Vivemos com a circunstância, dentro dela, somos ela, e ela é essa nossa instância que nos sustenta e oprime, nosso tempo e nosso espaço. É condição e restrição.

Como já apontaram diversos autores, entre eles Ferrater Mora (2000), em seu *Dicionário de Filosofia*, para Ortega não existe a separação idealista e realista entre sujeito e realidade. Nem o mundo, nem nós, somos realidades independentes. A filosofia de Ortega ultrapassa a tese realista tradicional de que as coisas existem independentemente do sujeito. Tampouco o sujeito e o mundo vivem juntos (o sujeito vive com o mundo), mas um terceiro: o sujeito orteguiano é o sujeito e a circunstância juntos, *coimplicados*.

Assim, o homem é sua história, o homem é biografia, e não pode ser explicado apenas por seu aspecto biológico. Ou seja, a razão físico-matemática, que trata das coisas com propriedade, não pode dar conta do mundo da vida. Para Ortega, o mundo não é nem a natureza nem o Cosmos, por si só (realismo), assim como não é mera projeção da mente (racionalismo). É uma circunstância, ou melhor, um sistema delas, que engloba tudo: o corpo, passando pelo psiquismo, ao universo, radicado não no ser, lá longe e abstrato, mas aqui perto, no mais perto de tudo, na realidade maior “minha vida”. Um deles não existindo, o eu-circunstância não existe, a vida como realidade radical se vai. Assim, o ser primário das coisas é seu ser em relação com a vida, seu “ser vivido”. O erro do pensamento tradicional é fazer uma abstração deste ser primário, considerando que as coisas possam existir por si próprias; o do racionalismo, que sujeito e objeto estejam separados.

Espaço e tempos são constituídos por Ortega da mesma forma, já que ambos são circunstância. A

categoria temporal mais importante é a de passado e, mais ainda, a de presente, o agora. Tudo se refere ao presente, o vivido, lugar inescapável e onde decidimos nosso futuro. Daí a responsabilidade com o mundo, o espaço-tempo mediado pelo eu-circunstância, essa via de duas mãos sempre aberta. Mas para fazer o futuro, temos que contar com o passado, com a história coletiva em que vivemos. E esse viver, o que é? De onde vem?, pergunta Ortega, qual sua razão, qual a *razão histórica*?:

“Como isso chegou a ser? E a resposta é a descoberta da trajetória humana, da série dialética de suas experiências, que, repito, pode ser outra mas tem sido a que foi e que é preciso conhecer porque ela é a realidade transcendente. O homem afastado de si mesmo se encontra consigo mesmo como realidade, como história. E, por sua vez primeira, se vê obrigado a ocupar-se de seu passado não por curiosidade nem para encontrar exemplos normativos, mas porque não tem outra coisa. Não se levam a sério as coisas se não quando de verdade tenham feito falta.”⁵⁵

O homem precisa contar com o passado em seu agora, mesmo quando fala, quando escreve, quando come. Ele não tem outra coisa a não ser essa história, de onde brota tudo o que há nele, até mesmo o *mapa metafísico* de que se serve para orientar-se. O sujeito orteguiano, o eu-circunstância, ou o que ele chama de “minha vida”, é um eu que nasce dentro das circunstâncias, que é junto às circunstâncias, não implicado nela, mas coimplicado. É *razão vital e histórica*, que precisa da história para ser quem ele é, aprender a ler o que se escreveu antes de ele chegar ao mundo,

aprender a escrever e a falar numa língua e com caracteres que ele não inventou, mas que lhe servem vitalmente para inclusive se tornar o que ele é. O homem não tem natureza, para Ortega: o homem tem história. Ou melhor dizendo: a história é a natureza do homem.

O conceito de “coimplicação” é fundamental para compreender o sujeito orteguiano - daí o homem-autêntico e o homem-massa. Explicação e implicação referem-se a uma relação sujeito-objeto em que o sujeito está numa relação de interioridade ou exterioridade. Para Ortega, sujeito e objetos coimplicam-se. Assim, a realidade radical é amálgama sujeito-circunstância na qual tudo o mais se dá, todas as outras realidades lhe são inescapavelmente radicadas. Fora dela, tudo são suposições e hipóteses. No entanto, Ortega adverte que, por chamar a essa de “realidade radical”, não quer dizer que seja a única, nem a mais elevada, mas a mais radical, no sentido de que toda as outras precisam anunciar-se nesta.

“É pois esta realidade radical - a minha vida - tão pouco egoísta, tão nada solipsista, que é, por essência, a área ou cenário oferecido e aberto para que toda outra realidade nela se manifeste e celebre seu Pentecostes. Deus mesmo, para ser Deus diante de nós, tem de achar maneira para nos denunciar a sua existência e, por isso, fulmina no Sinai, põe-se a arder nas sarças à beira do caminho e açoita os vendilhões no átrio do templo e navega sobre Gólgotas de três hastes, como as fragatas.

Daí, nenhum conhecimento de algo ser suficiente - isto é, suficientemente profundo, radical, se não começa por descobrir e precisar o lugar e o modo,

dentro do orbe que é nossa vida, onde esse algo faz a sua aparição, assoma, brota e surge, em suma: existe.”⁵⁶

Tudo o que conhecemos, e tudo o que existe e vive, existe e vive na realidade radical minha vida. No entanto, é necessário atentar para uma diferença. Para Ortega, o que *existe* está aí e nós não *estamos aí*, simplesmente. Numa orientação que se distancia radicalmente do Existencialismo, compreende o *existir* como uma “arbitrariedade terminológica”. O homem não existe, o homem, coimplicado que é, vive:

“Uma arbitrariedade (...) vem querendo desde alguns anos empregar os vocábulos existir e existência com um sentido abstruso e incontrolável que é precisamente inverso daquele que, por si, a palavra milenária leva e diz.

Alguns querem hoje designar o modo de ser do homem, mas o homem, que é sempre eu, - o eu que é cada um - é o único que não existe, mas vive, ou é vivendo. São precisamente todas as demais coisas, que não são o homem - eu - aquelas que existem, porque aparecem, surgem, saltam, me resistem, se afirmam dentro do âmbito que é a minha vida.”⁵⁷

Para Ortega, *o homem não existe*, porque sua vida não lhe é dada pronta, como às coisas que existem. O homem é surpreendido *tendo de ser*, de maneira não premeditada, mas num agora e numa conjuntura de circunstâncias na qual tem que viver, que lhe dá suporte e lhe oferece resistências às quais necessita vencer: “a vida nos é disparada à queima-roupa”⁵⁸. E essa vida, que nos é dada, não nos é dada pronta, de maneira que cada

um de nós temos de fazê-la para nós mesmos. Como a vida nos é dada vazia, o homem precisa enchê-la e essa é sua principal ocupação, o que não acontece com as plantas e os animais, que simplesmente existem, que têm tudo cheio.

3.4. O mundo das idéias e das crenças

Desde que nasce, o homem, como eu-circunstância, está mergulhado em um conjunto de crenças. A estrutura de sua vida circunstante é um repertório imenso delas. Para sobreviver, ele depende delas, pois vive nelas, conta com elas. Nessas crenças o homem *está*, enquanto que as idéias, ele as *tem*. Ortega chama de “repertório de crenças” à pluralidade de crenças em que um homem, um povo ou uma época vive. A principal tarefa do historiador, segundo Ortega, é descobrir que repertório de crenças havia em determinado momento da história humana. Esta dará a vitalidade do mundo em que se vivia e de onde se pode compreender a razão histórica. O filósofo julgou ser a história uma circunstância vital da humanidade, fonte de saber sobre nosso presente e futuro. Descobrir o repertório de crenças, o universo de suposições do início do século XX, é fundamental para compreender como é o homem que vive neste tempo. O que pensa? O que espera? No que acredita o homem-massa?

As crenças constituem a substância de nossas vidas e estamos nelas enquanto seres vivos – mesmo o mais sábio dos homens vive em crenças das quais jamais poderá escapar totalmente. Crenças não são idéias que sustentamos, mas que *somos*, por estarem profundamente em nós. As idéias aparecem sempre acima de algumas crenças, que, na verdade, são quase toda a realidade. Por isso, diz Ortega, podemos morrer

por nossas idéias, porém é impossível fazer com elas o que fazemos com as crenças: viver delas. Essas crenças aparecem com sua estrutura, com uma ordem que nos possibilita descobrir como viver, como vivem os que nos circundam e como viveram outros de nós em tempos remotos.

“O fato de que, pelo contrário, apareçam em estrutura e com hierarquia permite descobrir sua ordem secreta e, portanto, entender a vida própria e a alheia, a de hoje e a de outro tempo. Assim podemos dizer agora: o diagnóstico de uma existência humana – de um homem, de um povo, de uma época – tem que começar filiado do sistema de suas convicções, e para isso, antes que nada, salientando sua crença fundamental, a decisiva, a que porta e vivifica todas as demais. Agora bem: para ter o estado das crenças em um certo momento, não existe outro método que comparar este com outro ou outros. Quanto maior for o número de termos de comparação – mais preciso será o resultado.”⁵⁹

Além das crenças, numa época estão também as idéias. No século XVI, Descartes assegurava que no universo não existiam segredos que não pudessem ser desvendados pelos homens. Bastaria um método para compreender toda a verdade. O homem possuiria um poder mágico de colocar tudo em claro. Isso porque, no fundo, o mundo da realidade e do pensamento *são o mesmo*. Essa idéia, aos poucos vai se assentando, e o homem passa a viver a crença de que é possível

compreender tudo ao seu redor, bastando-lhe, para tal, apenas um caminho.

O mundo daquela época tem uma estrutura racional, a realidade tem uma estrutura racional que coincide com a mais pura forma do intelecto humano, a razão físico-matemática. Ortega pergunta ao leitor o que seria da Europa se, àquela altura da história, os europeus não tivessem conquistado essa crença, uma crença que se assemelha à distinção dos teólogos medievais entre fé viva e fé morta. Em meados do século XV, conforme Ortega, a fé em um Deus começa a se tornar cada vez mais cansada, e o homem precisa de uma nova crença: é quando surge a *razão*.

O homem, que vivia aturdido, naquele momento, por um desfalecimento de seu sistema de crenças antigos, vai entrando nesta nova e clarividente fé. Ortega define esse período como a inquietude parturiente de uma nova confiança fundada na razão físico-matemática, nova mediadora entre o homem e o mundo, idéia que virará crença. Em *História como Sistema*, Ortega analisa as bases das crenças vividas desde a Idade Média, passando pelo momento de crise na fé em Deus que antecede o parto da racionalidade moderna. No entanto, a antiga fé segue, embora não tão viva quanto a anterior, por baixo do sistema de idéias que irá nascer, numa mescla entre idéias e crenças da época.

A visão orteguiana da história só é possível com um método novo para perscrutar o passado, um método que busque a razão vital do tempo vivido, por exemplo, no Renascimento, com o resto de crenças que ainda vinham da Idade Média e que só iriam desaparecer, talvez nem de todo, muito séculos mais tarde. Não se pode falar daquele período apenas em termos de suas idéias: estaríamos deixando de lado o grosso do mundo que se

vivia, seu imenso repertório de crenças. Um pouco mais de seu método está expresso na seguinte passagem:

“As crenças constituem o estrato básico, o mais profundo da arquitetura de nossa vida. Vivemos delas e, por isso mesmo, não costumamos pensar nelas. Pensamos só no que colocamos mais, ou menos, em questão. Por isso dizemos que *temos* estas ou outras idéias; mais as crenças, mas que as termos, as somos.”⁶⁰

Assim como a vigência de uma lei, uma determinada crença coletiva não necessita que um indivíduo determinado acredite nela. O dogma social é uma crença que tem *vigência*. E as massas impõem sua fé social ao indivíduo, quer ele queira ou não, cristalizando-se na forma de lei vigente. O indivíduo vive, quer queira, quer não, um sistema de crenças vigentes. Acima delas, tem idéias.

Uma das conclusões a que chega Ortega, a partir de sua análise histórica baseada na distinção entre idéias e crenças, é de que a ciência (ou o espírito científico) também se encontra em perigo. Isso porque, segundo o filósofo, naquela primeira metade do século XX – momento em que ele observa a “rebelião das massas” - a coletividade em geral havia perdido sua fé nessa mesma razão em que havia vivido desde Descartes. O fato é que a fé na razão e na força da ciência transformou-se, no século XX, em uma fé morta, tal como aconteceu com a crença em Deus no final da Idade Média. Com isso, o século XX vive uma razão morta, como sua fé, sem entusiasmo, sem ânimo, gerando invertebração e massificação.

Essa razão criou tecnologias e conforto, no entanto a fé que havia nela foi morrendo por causa da falta de respostas a problemas que estão fora do âmbito físico-matemático. As perguntas realmente importantes continuaram e ela virou uma fé inerte, afinal, “resulta que sobre as grandes transformações humanas, a ciência propriamente como tal não tem nada preciso para dizer.”⁶¹ Para Ortega, é urgente que o homem passe a viver não mais essa razão morta, mas uma razão vital. O sistema de idéias e crenças de nossa época está em crise precisamente porque necessita de uma nova revelação: a revelação da razão vital, faceta individual da razão histórica coletiva. Conhecer o sistema de crenças atual é absolutamente fundamental para compreender quem é o homem-massa que vive e é essas crenças. Uma dessas crenças é a da vigência da razão físico-matemática.

3.5. Uma razão que vem da história

Além do mais, a razão tradicional não é capaz de contar, com substância, a tão necessária e vital história do homem (vital, porque essa história é nosso ambiente, nossa circunstância), porque estanca a fluidez heraclitana do mundo na imobilidade de Parmênides e Zenón. O eleatismo, segundo Ortega, sempre imperou nas cabeças helênicas e tudo o que não era eleatismo foi só tentativa de oposição, destino grego que segue gravitando sobre nós, aprisionando-nos no círculo mágico da ontologia eleata.

Para o pensador madrileno: “Em Hegel, o movimento do espírito é pura ficção, porque é um movimento interno ao espírito cuja consistência é em sua verdade fixa, estática e preestabelecida.”⁶² A razão físico-matemática se mostra insuficiente, em suas duas formas - naturalismo e espiritualismo - para afrontar os radicais

problemas humanos (apenas pode responder a perguntas parciais, como aquelas feitas pela ciência), problemas que, para Ortega, têm muito de suas soluções ou esboços que precisam ser lidos na História.

O homem é um constitutivo eu-circunstância e ante ele estão diversas possibilidades de ser. Porém essas possibilidades dependem muito de um passado que necessita ser compreendido, deglutido quando se quer compreender o presente e andar pelo futuro. A história como sistema é o sistema de crenças e idéias existente desde sempre, detentora de uma racionalidade, não abstrata, mas vital, vinda do passado humano e que nos aponta o que podemos ser no futuro. A humanidade progride (ou supera contradições) quando olha para o futuro tendo às costas o que foi, afinal *o que fomos atua sobre o que somos*. O passado, para Ortega, faz parte de nosso presente, do que somos na forma de ter sido. Nada há que não esteja no presente. Nem mesmo o passado, já que a vida como realidade é absoluta presença, voltada para o futuro – o homem não é, o homem é um *ir-sendo*.

“Se falamos de *ser* no sentido tradicional, como *ser já* o que é, como ser fixo, estático, invariável e dado, teremos que dizer que a única coisa que o homem possui de ser, de ‘natureza’, é o que ele foi. Mas, por isso mesmo, se o homem não tem mais ser eleático que aquele que ele foi, quer dizer que seu autêntico ser, o que, em efeito é – e não apenas o ‘foi’ -, é distinto do passado, consiste formalmente em ‘ser o que não foi’, em um ser não eleático.”⁶³

Por essas razões convém libertar o homem do tradicional conceito de ser. Como o homem não é, mas

“vai sendo”, para Ortega não é possível compreender o homem com o conceito de ser tradicional, mas com o de “viver”. O ser é; o homem vive. Seria necessária, inclusive, uma espécie de “razão narrativa” para tratar desse ser movente. O homem vai sendo e des-sendo coisas que já foi no passado, tanto individualmente como coletivamente. Por isso, a importância de olhar para o que passou e entender o que nos passa e antecipar o que pode acontecer se agirmos de um modo ou de outro. No entanto, nunca de maneira rígida, estática, eleata - o homem é puro inventar constante a si próprio e é caminhada interminável: o homem é o “peregrino do ser”.

Ortega problematiza a visão tradicional da história, objetivista e otimista em relação às possibilidades da razão tradicional de dizer o que realmente aconteceu e como aconteceu, remontando, a partir dos documentos históricos, as peças do quebra-cabeças revirado. De uma certa forma, o historiador moderno era como uma espécie de especialista em driblar a circunstância, de escavar um túnel, ou entrar em uma máquina do tempo conceitual para dizer o que realmente aconteceu no passado, ou dando as razões desse passado, arbitrariamente, como Hegel.

As aporções de Ortega para a história vêm no mesmo sentido, mas ele quer ver, antes, a razão da história, ao invés de colocar razão nela. Porém não mais a partir da racionalidade moderna, mas de sua idéia de razão vital. É possível descobrir os véus do passado, mas com uma razão que não é mais veículo objetivo perfeito para este trabalho, asséptico e neutro como a ciência. A razão que temos é sempre circunstancial, sempre vital. E é com a razão vital, histórica, que podemos compreender o homem-massa e o tempo dos homens-massa.

A filosofia de Ortega prima pela urgência de obrigações realmente vitais para o homem. Daí toda sua aversão ao que é *vitalmente* supérfluo. O homem olha para o passado *porque lhe é vital*, por isso é preciso reclamar a necessidade de se utilizar sua nova noção raciovitalista de razão para olhar para a história e acusar Hegel de um excesso de formalismo em seu olhar. Ortega pensava haver chegado, em sua época, o tempo de uma nova razão histórica, que ultrapassaria a dicotomia razão-história, termos contrapostos desde a Grécia antiga. Até agora, diz, ninguém se ocupou de buscar a razão na história. Só o que ocorreu foi o contrário, como Hegel, que quis levar à história uma razão forasteira.

“(Hegel) injeta na história o formalismo de sua lógica, ou Buckle, a razão fisiológica e física. Meu propósito é estritamente inverso. Trata-se de encontrar na história mesma sua original e autóctona razão. Por isso é preciso entender-se em todo o rigor a expressão razão histórica. Não uma razão extra-histórica, que parece cumprir-se na história, mas literalmente, o que ao homem lhe passou, constituindo a substantiva razão, a revelação de uma realidade transcendente às teorias do homem e que é ele mesmo por baixo de suas teorias. Até agora, o que havia de razão não era histórico, o que havia de histórico não era racional.”⁶⁴

A razão histórica que propõe é rigoroso conceito, *ratio*, *logos* e, ao opô-la à razão físico-matemática, não está, de maneira alguma, dando qualquer permissão teórica de irracionalismo. A diferença é que a razão físico-

matemática serve para tratar de coisas. E o homem não é uma coisa. Ao contrário do que possa parecer, a razão histórica é ainda mais racional que a física, mais rigorosa, mais exigente que esta.⁶⁵ O motivo é que a física renuncia a entender aquilo de que fala, fazendo de uma asséptica renúncia seu próprio método.

A redução que a física faz dos fatos complexos aos simples os torna inteligíveis, mas não reais. A razão histórica não aceita nada como mero fato, mas fluidifica-o, quer ver como se faz o fato. Essa fluidificação é o movimento contrário do que a racionalidade físico-matemática pode fazer.

Por isso, não crê que seja possível esclarecer os fenômenos humanos, reduzindo-os a fatos brutos, como o faz a ciência. A causa principal de não se poder ver a natureza do homem é que o homem não tem natureza e, conseqüentemente, é preciso pensar no homem com categorias completamente distintas das da ciência – categorias vitais. A razão histórica quer mostrar como os fatos vieram a ser fatos (como o homem-massa veio a ser homem-massa?).

Em sua época, a razão físico-matemática foi uma verdadeira revelação, já que a astronomia, antes de Kepler e Galileu, era apenas uma brincadeira com idéias, cujo máximo que conseguia era salvar as aparências. A humanidade necessita, agora, de uma nova revelação, para superar o fracasso da razão físico-matemática e nos permitir entender o homem mais plenamente. Isso é possível através da compreensão das crenças e esquemas de cada geração e cultura, o que cada um desses elementos utilizou a seu tempo e a seu modo, para enfrentar a realidade radical de sua vida.

O homem-massa não pode ser compreendido pela razão físico-matemática e pelas relações abarcáveis por esta razão. Para compreendê-lo é preciso de razão

vital, de razão histórica. O motivo: o homem não é só uma coisa, não é um sujeito separado das coisas nem é uma coisa separada do sujeito. A razão físico-matemática, afinal como toda a história da filosofia, é parte de uma concepção substancialista da realidade, de um real estático. Para Ortega, a vida é exatamente o contrário: trata-se de drama, de movimento, é *ir-sendo*. É urgência, é pressa, e necessita saber a cada momento a que se ater. Por isso, “é preciso fazer desta urgência o método da verdade.”⁶⁶

“Esta consistência fixa e dada de uma vez para sempre é o que costumamos entender quando falamos do ser de uma coisa. Outro nome para expressar o mesmo é a palavra natureza. E o trabalho da ciência natural consiste em descobrir sob as nebulosas aparências essa natureza ou textura permanente. Quando a razão naturalista se ocupa do homem, busca, conseqüente consigo mesma, pôr a descoberto sua natureza. Repara ela que o homem tem corpo – que é uma coisa – e se apressa a estender a ele a física, e, como esse corpo é, além do mais, um organismo, o entrega à biologia. Nota assim mesmo que no homem, como no animal, funciona certo mecanismo incorporal ou confusamente adscrito ao corpo, o mecanismo psíquico, que é também uma coisa, e encarrega de seu estudo a psicologia, que é uma ciência natural. Mas (...) o humano escapa à razão físico-matemática como a água por uma cesta de palha. E aqui vocês têm o motivo pelo qual a fé na razão entrou em deplorável decadência. O homem não pode esperar mais.”⁶⁷

Por causa de sua natureza movediça, fluídica, para falar do homem (tanto do homem-autêntico quanto do homem-massa) temos que respeitar inclusive a forma narrativa como a vida se dá. Quando vamos falar sobre coisas humanas, diz Ortega, tudo o que podemos fazer é sempre contar uma história.

3.6 A linguagem como filosofia do senso comum

Como o pensamento não existe sem a palavra, o conjunto das palavras carrega também um pensamento. Daí que, para Ortega, a linguagem seja uma filosofia ou ciência que se encontra já feita no entorno social. Esta linguagem é saber elemental que recebe-se da comunidade e, desde sempre, é uma interpretação. As palavras são interpretações e a linguagem, um repertório de opiniões. Por isso, próximo ao que pensava Wittgenstein, para Ortega “a linguagem é, por excelência, o lugar comum, o saber pedestre em que inexoravelmente tem que alojar-se todo meu pensamento próprio, original e autêntico”⁶⁸. Pensar é pensar contra esse repertório comum. Contra ele, Ortega chega a sugerir um olhar indireto, tal como Ítalo Calvino expressas décadas mais tarde em “Seis propostas para o Próximo Milênio”.

A questão é que a linguagem é uma filosofia prosaica que oferece segurança. O mundo das opiniões, mundo das crenças, é seguro, mas o homem não é seguro (sua vida é constitutivamente insegurança). Daí que começa a ver falhas nos sistemas de segurança propiciados pela linguagem e começa a se perguntar, a dispor de outras palavras. A terra, segura, começa, então, a tremer e o homem se encontra em plena experiência negativa, experiência de ter que contar consigo próprio e não mais com o mundo das opiniões, que lhe falhou.

No momento em que falha, nos perguntamos o que é ela, assim como quando ocorre um terremoto nos perguntamos sobre o que é a Terra. Essa experiência negativa é fundamental para o filosofar. Sem ela, vivemos o mundo seguro, porém precário, das opiniões, simplesmente aceitando-as sem nunca mergulhar no problema de fazer nós próprios o sentido do mundo.

3.7 Limites da linguagem e radical solidão

Ortega conta com um estilo bastante próprio. Não só com o conceito, mas utilizando-se também da metáfora, o filósofo pretende chegar a searas talvez difíceis de serem alcançadas pela dureza da linguagem sistemática⁶⁹. A ágil figura de linguagem, quando acertadamente utilizada, daria, como acreditava, um poder de iluminação de temas, nem sempre necessariamente filosóficos. Essa peculiar fé na metáfora e ao mesmo tempo a desconfiança em se falar para o público leitor de filosofia, estritamente, é assunto sobre o qual discorre no Prólogo para Franceses de *A Rebelião das Massas*:

“Este livro – supondo que seja um livro – data... Começou a ser publicado num jornal madrileno em 1926, e o assunto de que trata é demasiado humano para que pudesse escapar à ação do tempo. Há sobretudo épocas em que a realidade humana, sempre instável, se precipita em velocidade vertiginosa. Nossa época é dessa classe porque é de descidas e quedas. Daí que os fatos ultrapassaram o livro. Muito do que nele se enuncia foi logo um presente e já é um passado.(...) Conste, pois, que se trata simplesmente de uma série de

artigos publicados num jornal madrileno de grande circulação. Como quase tudo que escrevi, estas foram páginas escritas para uns quantos espanhóis que o destino colocou à minha frente. Não é sobremodo improvável que minhas palavras, mudando agora de destinatário, consigam dizer aos franceses o que elas pretendem exprimir.”⁷⁰

Expondo, como acima, uma concepção dinâmica de linguagem, afirma também que não pode esperar melhor sorte de seu texto, quando está convencido de que falar é uma operação muito mais ilusória do que se supõe. A linguagem é o meio de que nos servimos necessariamente para manifestar nossos pensamentos, porém, para além dessa crença na comunicação, podem haver funestos resultados. Há ainda outro aspecto: certo otimismo de que a comunicação seja plenamente possível, otimismo que se espalha pelo público em geral. Afinal, como lembra o autor, ela mesma não nos assegura que mediante a linguagem possamos manifestar, com suficiente justeza, todos os nossos pensamentos.

“Não se arrisca a tanto, mas tampouco nos faz ver francamente a verdade estrita: que sendo ao homem impossível entender-se com seus semelhantes, estando condenado à radical solidão, esgota-se em esforços para chegar ao próximo. Desses esforços é a linguagem que consegue às vezes declarar com maior aproximação algumas das coisas que acontecem dentro de nós. Apenas. Mas, habi-

tualmente, não usamos estas reservas. Ao contrário, quando o homem se põe a falar, isto faz porque crê que vai poder dizer tudo que pensa. Pois bem, isso é o ilusório. A linguagem não dá para tanto. Diz, mais ou menos, uma parte do que pensamos e põe uma barreira infranqueável à transfusão do resto. Serve bastantemente para enunciados e provas matemáticas; já ao falar de física começa a ser equívoco e insuficiente. Porém quanto mais a conversação se ocupa de temas mais importantes que esses, mais humanos, mais “reais”, tanto mais aumenta sua imprecisão, sua inépcia e seu confu-sionismo. Dóceis ao prejuízo inverte-rado de que falando nos entendemos, dizemos e ouvimos com tão boa fé que acabamos muitas vezes por não nos entendermos, muito mais do que se, mudos, procurássemos adivinhar-nos.”⁷¹

Ortega aposta, ainda, em que todo autêntico dizer não só diz algo, como diz alguém a alguém. O primeiro seria simplesmente comunicação, enquanto que o segundo supõe já um ato comunicativo. Daí a maneira de expor sua filosofia, supondo de antemão não o receptor universal, tal como já abordamos acima, mas que a linguagem é por essência diálogo, e não o monólogo que a filosofia fez durante sua história. Decorre dessa idéia, conforme se pode perceber em seus textos, uma dupla posição. A primeira refere-se ao filosofar original como disfarce, como língua especial que se destaca da “linguagem” vista como uma filosofia do senso comum. A segunda, de que esta linguagem metafórica, poética, da filosofia original, se transforma, com a sistematização

da filosofia, em eleatismo, em uma linguagem dura, talvez até mais distante da razão histórica do que a linguagem comum.

Ortega é, na verdade, um inconformado com a fala da filosofia sistemática, *urbi et orbi*, isto é, a todos e a ninguém. Por isso, a forma com que expõe o homem-massa e seus demais temas não será a de um conceito entre outros, dito ao universo, mas algo falado a um homem concreto, real no espaço e no tempo. É preciso, portanto, ter claro que este homem não somos nós, leitores brasileiros do século XXI, mas o espanhol que lia *El Sol*, nas primeiras décadas do século XX. Um livro só é bom, para Ortega, quando nos traz um diálogo latente em que sentimos que o autor sabe imaginar concretamente seu leitor e este percebe “como se dentre as linhas saísse u’a mão ectoplástica que tateia sua pessoa, que quer acariciá-la – ou bem, mui cortesmente, dar-lhe um murro.”⁷²

Além do mais, o escritor em Ortega é o próprio sedutor, ao levar para a frente do leitor do texto de filosofia essa preocupação estética. Não falar para tudo e para todos, ter o leitor em sua frente, o homem de carne e osso com quem deseja falar, com urgência⁷³. Trata-se também de fazer arte com temas mais profundos do que aqueles nos quais muitos escritores se embrenham para fazer mexer com precisão seus personagens sem dizer, muitas vezes, nada tão importante. Ortega quer dizer as coisas mostrando-as se mover na frente do leitor e essa é uma ilusão a que diversos escritores pretendem chegar e muitas vezes não conseguem. Em *Espíritu de la Letra*, Senabre escreve um prólogo chamado *El Escritor José Ortega y Gasset*, no qual adverte:

“Está claro que o deleite metafórico pode oferecer o risco de que o autor, arrastado pela sugestão verbal, conceda primazia ao mero jogo de engenho e trivialidade. Ainda que não ocorra com frequência, ocorre às vezes a Ortega.”⁷⁴

O escritor, certamente, empresta a Ortega a aproximação em círculos, narrativa, que seleciona os fatos para contá-los a seu tempo, respeitando as regras de adequação, da tensão, próprias da arte. Mas mais importante que isso é que o próprio caminho é um dos frutos desse filosofar. Ao contrário de muitos filósofos que mantêm com seu método uma relação pragmática e utilitária, Ortega eleva seu caminho, seu método, ao status de próprio fim, exatamente como o escritor faz: o texto é o caminho, o texto é a lente, a teia, o método é a chegada e não um meio para se chegar a um objeto ou objetivo parado lá na frente. Nada está parado, em Ortega. Para tanto movimento, é preciso um transporte, exatamente o que significa a palavra “metáfora”. Metáfora que, em certa medida, constitui o próprio corpo do idioma como o autor chama atenção em *Unas Lecciones de Metafisica*:

“(…) as metáforas elementares (...) são tão verdadeiras como as leis de Newton. Nessas metáforas veneráveis que foram se convertendo já em palavras do idioma, sobre as quais caminhamos a toda hora, como sobre uma ilha formada pelo que foi um coral, nessas metáforas – digo – vão guardadas intuições perfeitas dos fenômenos mais fundamentais. Assim falamos com frequência de que sofremos de um peso, de que nos achamos em uma

situação *grave*. Peso, gravidade são metaforicamente transpostas do peso físico, do ponderar um corpo sobre o nosso e pesar-nos, até a ordem mais íntima. E é que, na verdade, a vida pesa sempre, porque consiste em um levar-se e suportar-se e conduzir-se a si mesma.”⁷⁵

Para o mal, a literatura talvez leve para o pensamento de Ortega muito do que nele há de assistemático⁷⁶ e de, muitas vezes, pouco explicitado. Quando esta explicitação é cobrada, o filósofo chega ao cúmulo de, contra toda a tradição da filosofia, pedir ao leitor um “voto de fé”, como diz em *História como Sistema* (1982), solicitando que se acredite nas razões para tal conclusão e sobre as quais não quer perder tempo. Tanto foco na narrativa, cobra seu preço. E a carência da exposição sistemática das suas fundamentações talvez seja o mais caro deles.

Para o pensamento de Ortega, como um todo, também a filosofia parece boa e má ao mesmo tempo, agregando o peso, a substância, a carne à sua “literatura”. Em seu pensamento, essa filosofia que parece literatura e que Ortega faz surgir de dentro do quadro geral da filosofia, mesclando elementos de uns com outros e enforçando-os em seu próprio “sistema” (no sentido mais aberto do termo) não é arte. É outra forma de aproximação à realidade. Filosofia, quer Ortega queira ou não, é fabricação de conceito e, por isso, talvez intraduzível em metáforas, trancafiando-o, enfim, tanto do lado dos que estão mergulhados na relação utilitária com a linguagem, quanto daqueles que não têm como se levantar dela e se ver livres de seu peso, como os artistas, que Ortega não foi - no sentido de fazer pura ficção. O

pensador encontra-se, então, nessa encruzilhada entre o senso comum (jornalismo), o conceito (filosofia) e a metáfora (arte).

3.8 A exigência de criação

Ortega pede que a vida seja feita não só como o filósofo, mas como o artista faz sua obra: criativa, produzida a partir de decisões autônomas, “ensimesmadas” e não “alteradas”, um ensimesmamento que, além de solidão, parece ter muito de silêncio, pelo menos em um sentido horizontal e ligeiro. Por tudo isso, se pode dizer que, no fundo, o que o pensador exige do homem-massa não são mais que atributos de um criador (de sentido), de um artista (que faz da sua vida uma obra de arte), de um narrador, à medida que considera a vida como “drama”⁷⁷.

Compreender o homem-massa e o homem-autêntico passa, certamente, por compreender essa exigência básica de estilo que Ortega tem para com os homens, fabricantes de seu próprio futuro, projetos, flechas já lançadas condenadas a fazer seu próprio trajeto, com esforço e inteligência, a cada dia (homem autêntico, nobre, autônomo) ou, ao contrário, como o que amarga a vida vulgar do homem-massa (heterônomo, preguiçoso, envilecido, satisfeito), no calor da coletividade.

A vida autêntica, para Ortega, é uma questão moral, (aliás, a moral é uma questão vital, de comprometimento, de solidão, de estilo, vertical). A inautêntica (da massa) é voltada para a opinião coletiva, de fora, horizontal. Essa delimitação de estilo serve tão bem para falar da obra de Ortega - de sua escrita - como da própria filosofia do espanhol: uma filosofia com estilo,

que cobrava um homem com estilo: solitário (mas não solipsista), nobre, ensimesmado, desportista, criativo. O contrário do homem-massa.

Roland Barthes (1915-1980), ao escrever sobre o estilo, em *O Grau Zero da Escrita* (2000), faz uma distinção entre este e a fala corriqueira, que se poderia aplicar à noção de estilo em Ortega. Afirma que a fala tem uma estrutura horizontal, onde tudo é oferecido, “destinado à usura imediata”, o contrário do estilo:

“O estilo (...) só tem uma dimensão vertical; mergulha na lembrança enclausurada da pessoa, compõe a sua opacidade a partir de certa experiência da matéria... o estilo é sempre um segredo; mas a vertente silenciosa de sua referência não se liga à natureza móvel e continuamente suspensiva da linguagem; seu segredo é uma lembrança encerrada no corpo do escritor; a virtude alusiva do estilo não é um fenômeno de velocidade, como na fala, onde o que não é dito fica assim mesmo como um substituto da linguagem, mas um fenômeno de densidade, pois o que se mantém ereto e profundo no estilo, reunido dura ou suavemente em suas figuras, são os fragmentos de uma realidade absolutamente estranha à linguagem. O milagre dessa transmutação faz do estilo uma espécie de operação supraliterária, que carrega o homem até o limite do poder e da magia.”⁷⁸

Ortega chegou a dizer que a realidade só pode ser dita de maneira narrativa (entre outras coisas, afirmava, com isso, que a filosofia, por seu caráter conceitual, não

tem como falar da realidade, movente e mutável). E, para narrar, usou o ensaio, a alusão, olhou indiretamente, como o artista de Italo Calvino (1923 – 1985), em *Seis Propostas para o Próximo Milênio* (1997). Por razões como essas, o leitor de Ortega pode sair do bosque em que entrou sem saber exatamente do que o madrilenho está a falar. Muitos comentadores já alertaram para o fato de que é tão belo quanto, no fundo, intrincado o fruto de seu modo de exposição, assistemático, limítrofe à literatura, apesar de extremamente claro. Daí resultar que, se Ortega de um lado ilumina o leitor com metáforas, essa mesma qualidade ajuda a tornar ainda mais difícil o trabalho de montar um conceito filosófico entre tanta literatura.

Mas talvez tenha se tratado de um afastamento até certo ponto. De um afastamento de meio caminho, com muitas portas abertas para o mundo (demais, talvez, para o gosto dos artistas), portas por onde entraram muitas outras luzes e vozes e que, se por um lado auxiliaram o filósofo, por outro, cobraram exageradamente espaço em sua escrita, transformando-o em uma indefinição que a literatura, o jornalismo e a filosofia abominariam se usassem seus critérios internos.

Sobre o que pensava por escrever filosofia, numa linguagem menos hermética, em que as metáforas aparecem mais para esclarecer do que para obscurecer, recorrendo também ao fundo metafórico da própria linguagem, diz, em *O que é Filosofia?*:

“Sempre acreditei que a clareza é a cortesia do filósofo e, ainda, esta nossa disciplina coloca sua honra, hoje mais do que nunca, em estar aberta e porosa a todas as mentes, diferentemente das ciências particulares, que cada dia com

maior rigor interpõem entre o tesouro de suas descobertas e a curiosidade dos profanos o dragão tremebundo de sua terminologia hermética. Penso que o filósofo tem que extremar para si mesmo o rigor metódico quando investiga e persegue suas verdades, mas que ao emití-las e enunciá-las deve fugir do cínico uso com que alguns homens de ciência se comprazem, como hércules de feira, em ostentar ante o público os bíceps de seu tecnicismo.”⁷⁹

Certamente que sua produção filosófica tanto ganha quanto perde com a retórica. É freqüente encontrar em Ortega tanto parágrafos e até mesmo frases em que se concentram idéias que diversos filósofos despenderiam um grande número de páginas, quanto, também, o contrário. Temas que poderiam ser explicitados de maneira mais seca, concreta, se alargam a páginas e páginas até que o escritor que habita o filósofo se sinta suficientemente atendido em suas exigências de estilo.

Aqui parece estar uma questão particularmente importante ao se abordar um tema orteguiano. Ortega é um sedutor, um liberal, um filósofo com estilo, o que significa um pensador com seu próprio jeito de dizer, com seu próprio olhar, iluminando o mundo de maneira muito mais elegante do que aquela possível pela via da filosofia conceitual tradicional, o que ele aponta, ao homem-massa. Estilo que significa, exatamente, aquilo que Ortega representou pensando: aprofundamento, mesmo, no próprio autor, ensimesmamento, solidão, afastamento do mundo, tal como explica Barthes:

“...o estilo (...) é como uma dimensão vertical e solitária do pensamento. (...) ele é a ‘coisa’ do escritor, seu esplendor e sua prisão, é a sua solidão.”⁸⁰

Solidão! O próprio fundo insubornável do ser humano, conforme Ortega. Neste sentido, o que o filósofo espanhol vai ter com o homem-massa é, além do mais, uma exigência estética. Ortega quer que o homem bovino (Nietzsche, em *Assim Falou Zarathustra*), o homem medíocre (José Ingenieros, em *O Homem Medíocre*), tenha estilo, tenha aprofundamento em si próprio.

Em *O Homem e a Gente*, revela em um parágrafo uma posição sobre a metáfora (e a poesia) que o coloca radicalmente de fora do núcleo duro da tradição filosófica cultivada na Idade Média e que se desenvolveu na Idade Moderna (mas que, sem dúvida, o deixa em companhia dos filósofos mais antigos).

“Há muito tempo sustento nos meus escritos que a poesia é um modo de conhecimento ou, por outras palavras, que o dito pela poesia é a verdade. A diferença entre a verdade poética e a científica tem origem em caracteres secundários; secundários em comparação com o fato de que tanto uma como outra dizem coisas que são verdade, isto é, coisas que efetivamente existem no mundo de que falam.”⁸¹

Trata-se, com certeza, de uma posição mais facilmente encontrável entre os escritores – ou um tipo de escritores – como o poeta francês Saint-John Perse (1887-1975), prêmio Nobel de Literatura em 1960. Em seu famoso discurso no banquete Nobel, Perse afirma uma

posição idêntica tanto à que Ortega pensa de Filosofia como à que o filósofo espanhol considerava a filosofia e a vida.

“Pelo pensamento analógico e simbólico, pela iluminação remota da imagem mediadora e pelo jogo de suas correspondências, sobre mil cadeias de reações e de associações estranhas, enfim pela graça de uma linguagem em que se transmite o movimento mesmo do Ser, o poeta investe-se de uma super-realidade que não pode ser a da ciência. (...) Porém, mais do que modo de conhecimento, a poesia é primeiramente modo de vida – e de vida integral (...) Fiel ao seu ofício, que consiste no aprofundamento mesmo do mistério do homem, a poesia moderna arrosta uma empresa cujo prosseguimento interessa à plena integração do homem. (...) Não cria pérolas cultivadas, nem trafica simulacros ou emblemas, e não poderia se contentar com nenhuma festa musical (...) A obscuridade que lhe reprocham não se prende à sua natureza própria, que é esclarecer, e sim, à própria noite que ela explora, e que a ela cabe explorar: a da própria alma e do mistério em que o ser humano imerge. A sua expressão sempre vedou a si mesma o obscuro, e essa expressão não é menos exigente que a da ciência.”⁸²

Por essa passagem se pode perceber que a forma de Ortega filosofar circula mais proximamente da exposição analógica e simbólica própria dos filósofos pré-

socráticos (ou pensadores originários) e de escritores como Perse, do que exatamente da exposição sistemática feita pelos filósofos mais conceituais. Muito embora não se possa confundir Ortega com um poeta. Ele é muito mais coloquial, prosador límpido e parcimonioso com suas metáforas do que seria o caso de uma intenção estética estrita. Ortega, por essas razões (e outras) se encontra, já de partida, em uma nebulosa região do pensamento, a de um pensamento exposto de maneira coloquial e artística, que se orienta para a perscrutação, herdeira mais legítima que o geral do pensamento do século XX⁸³, da filosofia original, feita por um Parmênides e um Heráclito, filosofias que, além de insultarem, são, como é o caso de toda a filosofia original, feitas com disfarce e poesia. No caso, o disfarce refere-se não à linguagem comum, mas, numa inversão, à linguagem da própria filosofia reinante. Como afirma o autor:

“Se disse antes que, há muitos anos, sustento que a poesia é uma forma do conhecimento, acrescento agora que, desde aqueles mesmos anos, procuro fazer com que os demais percebam que a física é uma forma de poesia, isto é, de fantasia, e até, é preciso acrescentar, de uma fantasia mudadiça que hoje imagina um mundo físico diferente do de ontem e amanhã imaginará outro diferente do de hoje. Onde efetivamente vive cada um de nós é esse mundo pragmático, imenso organismo de campos de assuntos, de regiões e de lados e, no essencial, invariável desde o homem primigênio.”⁸⁴

Ortega trata a própria metáfora como “instrumento mental imprescindível”⁸⁵, como “uma forma de pensamento científico”. Para ele, a metáfora é um procedimento intelectual por cujo meio conseguimos apreender o que está além da nossa potência conceitual. A metáfora é um suplemento a nosso braço intelectual, como uma vara de pescar ou um fuzil. Esse distinto tratamento é o que vai fazer com que Ortega pense a metáfora como esse “suplemento intelectual” que o conceito necessita para abarcar melhor a realidade.

Neste sentido, Senabre chama atenção que, para Ortega, escrever bem consistia em fazer continuamente pequenas erosões na gramática, ao estabelecido, à norma vigente da língua. O que se chamaria um bom escritor, um escritor com estilo, seria aquele que saberia causar essas freqüentes erosões. Mas, salienta o comentador:

“O certo é que na língua orteguiana não existem tais erosões se há de se entendê-las como infrações da norma; o que existe, ao contrário, é um aproveitamento fecundo das riquíssimas possibilidades combinatórias do idioma, que produz com freqüência criações insólitas por sua audácia e pela capacidade inventiva que acusam, mas que não constituem transgressões do sistema.”⁸⁶

O comentador lembra, ainda, que na vastidão das metáforas orteguianas (metáforas da selva, metáforas eróticas, metáforas marítimas, imagens taurinas, imagens bélicas, entre outras), se destacam as que ele dedica ao lutador ou ao naufrago. O homem e sua vida, a realidade radical, segundo Senabre, “acabam por ser os referenciais da complexa rede metafórica orteguiana”⁸⁷.

É com toda essa preocupação com a expressão que se pode colocar Ortega na tradição dos grandes retóricos na filosofia, mais do que entre os sistemáticos. Uma tradição na qual se encontram Erasmo de Rotterdam, Michel de Montaigne (1533-1592) e um sem-número de filósofos renascentistas, como o italiano Nicolau Maquiavel (1469 – 1527) e que mereceriam de Descartes, e outros, o insulto e o desprezo. Para o racionalista francês, a retórica é a corrupção da lógica; a falta de método, a perda do caminho das idéias claras e distintas, o que, para Ortega, nunca pareceu tão claro nem tão distinto, mas um filosofar hermético e, no mínimo, descortês.

Junta-se, ainda, a dois outros grandes retóricos, aplicados, como ele a, muitas vezes, defender o indefensável. Luciano (125-192), na antigüidade latina de forma satírica, defende as moscas em seu *O Elogio da Mosca*; Erasmo, a loucura em *O Elogio da Loucura* (1999). De uma certa forma, Ortega pode ser colocado nesse mesmo grupo ao usar as regras do jogo retórico, literário, para defender idéias a princípio difíceis de se defender pelas vias mais normais, um tipo de filosofia que se comunica, que, paradoxalmente, também se abre para o debate com o senso comum, e freqüentemente banida do reino da filosofia por essa ousadia.

No caso específico, Ortega fará, como um Nietzsche (1844-1900), ou um Zarathustra, o discurso contra uma longa tradição coletivista - quase toda a história do pensamento ocidental – da mesma maneira que Erasmo, Luciano, Maquiavel e Nietzsche, os quase-hereses, ousados defensores, via quase-literatura, via metáfora, via retórica, o que eticamente parecia inviável, mas que esteticamente não cometia nenhum pecado.

3.9. A filosofia como gênero literário

Mas que relações há entre a filosofia e a literatura, a ponto de alguns filósofos, como Ortega, utilizarem uma linguagem da arte para sua expressão? Será a filosofia um tipo de literatura? Como diz o historiador Christian Delacampagne, em *História da Filosofia no Século XX* (1997), se levamos a sério certa leitura feita, principalmente, por Richard Rorty (1931 -), ela não passa de uma forma de “conversação”, sem nenhum acesso privilegiado ao verdadeiro e, por isso, mesmo, “livre para ir aonde quiser”⁸⁸. Para este autor, se a filosofia sobrevive, “só pode ser como gênero literário, permitindo a quem se dedica a ela expressar a sua personalidade, e ao seu leitor experimentar um prazer estético”⁸⁹.

Não que esta seja a intenção de Ortega, mas, com certeza, este é também um dos efeitos da leitura de suas obras, o que dá ao autor um ar muito contemporâneo. Senabre, em *Espírito de la Letra*, afirma que Ortega faz literatura enquanto filosofa, que utiliza metáforas, monta cenários, obras de um escritor. Ortega, assim, poderia servir de exemplo de um filósofo-escritor e, neste sentido, representaria uma boa parte dessa filosofia que recorre a outros caminhos que não o dos conceitos, para se expressar, muitas vezes reconhecida em Friedrich Nietzsche, Michel Foucault (1926-1984), Paul Ricoeur (1913-2005), Gilles Deleuze (1925-1995), Martin Heidegger (1889-1976), Jean-Paul Sartre (1905-1980) e outros contemporâneos, todos eles também uma mescla de filósofos, historiadores, ensaístas, sociólogos, escritores, em maior ou menor grau, recorrendo a uma forma de conversação sobre temas como a razão, a existência, a loucura, a linguagem etc, já não mais puramente conceitual, sistemática, mas, como Ortega, antes de muitos deles (e certamente com muita influência

nietzscheana, como os próprios), recorrendo a um estilo, a uma literatura.

Assim como ocorre em muitos textos desses autores citados acima, o filosofar de Ortega certamente se poderia identificar como uma conversação livre sobre os mais variados assuntos, mesmo que ele tenha estendido, devido à sua própria concepção de filosofia - frontalmente avessa à “barbárie do especialismo” - a temas não propriamente filosóficos. Isso porque, para Ortega, não há tema filosófico, estritamente. A filosofia é que é um olhar privilegiado que pode e deve ser apontado às coisas. Por essas razões, escreveu tanto sobre Velázquez, Goya e a literatura de Pío Baroja, quanto sobre molduras de quadros ou uma cadeia de montanhas no interior espanhol.

O que importa, no fundo, não são os temas, mas o que chamava de “salvar as circunstâncias”, montando uma filosofia de encantamento não apenas pelo poder de convencimento, mas auxiliado pelo arrasto feito por metáforas que abrem os olhos do leitor para receber uma espécie de visão, como afirma Senabre:

“...O traço mais característico do estilo literário de Ortega (é sua) extraordinária riqueza metafórica, comparável apenas, na prosa contemporânea, à de Ramón Gómez de la Serna. Constitui, na verdade, a metáfora a potência mais fértil, contínua e brilhante do escritor, e resulta difícil nos deparar com uma página sua que não contenha várias mostras.”⁹⁰

No entanto, em seu afã de seduzir o leitor, o mesmo “Lector!”, com que, em tom sangüíneo, abre seu

Meditaciones del Quijote (1914), Ortega acaba seduzido, a si próprio, pelo poder de dizer o que quer. Dessa maneira, muitas vezes compromete o entendimento, quando não muda de opinião para não perder a boa frase. Razões como esta fazem com que, muitas vezes, o autor seja visto mais como um brilhante divulgador de filosofia do que propriamente por um dedicado filósofo tradicional, ao corte dos filósofos clássicos, puros fabricantes de conceitos.

4. A TRAIÇÃO METAFÍSICA DO HOMEM-MASSA

4.1. A busca pela orientação radical

Em *Unas Lecciones de Metafísica*, Ortega afirma que todos os seres humanos estão imersos em algum sistema metafísico, seja ele autônomo ou heterônimo, herdado da tradição ou pensado por conta própria. Metafísica é, assim, algo que o homem faz quando busca uma orientação radical. E por que faz? Porque o homem é desorientação, ao chegar ao mundo sem saber como nem por que, está radicalmente desorientado sobre tudo ao redor, inclusive quanto ao que ele próprio é. Nessa situação de precariedade fundamental, ele precisa de algo que o oriente e recebe essas orientações, de forma heterônoma, na religião e na tradição. Esse algo com o que pode se orientar lhe dá uma espécie de segurança com a qual pode seguir a viver. Metafísica consiste, pois, em o homem buscar uma “orientação radical” devido ao fato de que sua vida é radical desorientação, e isso não porque ao homem aconteça desorientar-se, ou perder-se na vida, mas porque sua situação é constitutivamente a de estar perdido.

“A metafísica é algo que o homem faz e este fazer metafísico consiste em que o homem busca uma orientação radical para sua situação. Isso parece indicar que a situação do homem é uma radical desorientação, ou o que é o mesmo, que à essência do homem, ao seu verdadeiro ser não pertence como um dos atributos constitutivos o estar orientado, se não que, pelo contrário, é próprio da essência humana estar o homem radicalmente desorientado.”⁹¹

E se está desorientado, precisa de um mapa, como todos os desorientados. Este mapa, que se chama Metafísica, pode já estar pronto, feito pela tradição, o qual ele assume de maneira mediada, heterônoma, dado pela *gente*... Ou pode feito de maneira autônoma, refletida, pensada radicalmente. Quando o mapa é construído a partir da reflexão se chama Filosofia. Metafísica e filosofia se confundem em Ortega, já que, para o pensador espanhol, “substituindo saber por orientação, teríamos que Metafísica seria o saber radical.”⁹²

Todos os seres humanos têm um mapa do Ser na cabeça. Autônoma ou heteronomamente, ele está fazendo metafísica, orientando-se para se livrar da pura desorientação em que consiste. E esse desenhar o mapa que o orienta traz uma idéia ainda mais funda e primeira que a idéia de saber, de conhecer, como em geral a temos. Por isso, a filosofia não avança na mesma direção da ciência, mas ao contrário dela, para trás, para o fundo, para baixo, na medida em que consiste substancialmente em pôr em questão o que até ainda não havia sido posto em questão. Por isso, para Ortega, o avanço da filosofia consiste no contrário da ciência: em fazer questão do que até então não havia sido questionado.

O homem, que consiste substancialmente em sentir-se perdido, tenta construir alguma orientação e segurança ao seu redor e cabe à filosofia, sempre e paradoxalmente, repor a desorientação radical contra a orientação artificial e heterônoma construída pelos mapas metafísicos heterônomos, usos, os costumes, as tradições. É a idéia orteguiana de filosofia como paradoxo, de opinião contrária à opinião que dá essa falsa segurança à humanidade, numa falsificação da verdadeira condição humana de desorientação, de estar perdido. As ilusórias convicções vindas de fora, do

entorno social, das circunstâncias, fazem com que os homens fujam de seu autêntico ser (desorientação), substituindo-o por uma personalidade convencional⁹³ (falsamente orientada). A função da filosofia e sua tarefa na relação com o homem-massa é repor a insegurança, recolocá-lo na água para que, com as próprias forças retome ou inicie o movimento natatório de manter-se flutuando por conta própria.

Quando olhada mais atentamente, nossa vida nos revela que somos aquilo que fazemos de nós mesmos. E se a vida é isso o que fazemos, é necessário perguntar-nos por que fazemos uma coisa e não outra. É preciso cuidar de nossa vida e descobrir constantemente o que fazemos de nós próprios, o que nos faz autênticos (autônomos), ao invés de massa (heterônomos). O alienado, diz Ortega, é como um homem vazio, sem autêntica vida, envergando uma máscara feita não a partir de suas próprias perguntas e buscas de orientações radicais; e sim do que a coletividade prega em seu rosto e que é assumido por ele.

Este homem, com máscara heterônoma ou não, vive em um mundo que o constitui, já que todo homem é um binômio eu-circunstância. A vida é uma margem de possibilidade dentro do mundo, no qual escolhemos ou, melhor dizendo, somos forçados a escolher, dentro de limites que são os próprios limites impostos pelas circunstâncias, como veremos adiante. Viver, portanto, segundo Ortega, não é entrar, porque se quer, em um lugar previamente escolhido. Viver é este estar náufrago no mundo:

“Em suas linhas radicais, a vida é sempre imprevista. Não nos anunciaram antes de entrar nela – em seu palco, que é sempre um concreto e determinado -, não nos prepararam.”⁹⁴

Como a vida nos é dada como problema, ela é algo que temos que resolver nós mesmos. Quando deixamos que os outros resolvam nossa vida, estamos agindo como homens-massa, heterônomos, inautênticos. É preciso, então, descer ao fundo do que somos nós, sem recorrer às leis das superfícies, à lei da “gente” para dar conta radical de nós mesmos. Nesta profundidade em que chegamos é que aparece o viver como forçados a decidir por nós o que vamos ser. Então, de um lado (heterônimo, mundo da alteração), há ocupações que nos vêm mecânica e automaticamente impostas, por outro (autônomo, ensimesmado) a decisão feita por nós mesmos sobre nossa vida, sobre o que somos e, principalmente, sobre o que vamos ser.

O ser humano, para Ortega, consiste, mais do que no que ele é, no que vai ser, no que ainda não é. “Pois este essencial abissal paradoxo é nossa vida.”⁹⁵ A vida, diz Ortega, é uma atividade que fazemos para a frente, *projetada*, como projétil já lançado. Agora, é importante que este fazer a si mesmo ocorra com atenção, sob pena de ser feito de maneira heterônoma. É preciso estar atento, a todo instante, a esse fazer, é preciso *saber a que se ater*. Ter consciência clara de nós mesmos exige que dirijamos a atenção a nós mesmos. Essa atenção é a própria consciência e uma capacidade que nos diferencia dos demais seres *existentes* (lembramos que Ortega considera haver a diferença radical entre as coisas, que simplesmente existem, e os seres humanos, que vão sendo à medida que interam-se de si próprios, que fazem-se). Muito embora faça a si mesmo, esse homem que faz-se não está separado das coisas ao redor. Pelo contrário, toda a vida é circunstancial e viver é estar entregue a uma circunstância que é suporte e resistência, com o qual se tem que contar em qualquer decisão.

“Mas como, além disso, é circunstancial, é estar o homem, queira ou não, entregue a um contorno determinado, teremos que a vida é dar-me conta, inteirar-me de que estou submerso, naufrago em um elemento estranho a mim, de onde não tenho mais remédio do que fazer sempre algo para sustentar-me nele, para manter-me flutuando. Eu não me dei a vida, mas, ao contrário, me encontro nela sem querê-lo, sem que se me tenham consultado previamente nem se me tenham pedido licença. Mas isso que, sem contar comigo, me é dado – a saber, minha vida –, não me é dada feita. O que me é dado ao me ser dada a vida é a inexorável necessidade de ter que fazer algo, sob pena de deixar de viver. Mas nem sequer isso: porque deixar de viver é também um fazer – é matar-me –, não importa com que arma, a Browning ou a inanição. Vida é, pois, um ter sempre, queira ou não, que fazer algo. A vida que me foi dada, resulta que tenho que fazê-la eu. Me é dada, mas não me é dada feita, como ao astro ou à pedra lhe é dada sua existência já fixada e sem problemas. O que me é dado, pois, com a vida é que-fazer. *A vida dá muito que fazer.* E o fundamental dos que-fazeres é decidir em cada instante o que vamos fazer no próximo. Por isso, digo que a vida é decisiva, é decisão. Temos, pois, estes três caracteres: 1. a vida se intera de si mesma; 2. a vida se faz a si mesma; 3. a vida se decide a si mesma.”⁹⁶

Ortega adiciona um quarto elemento a esta lista: a vida é constante e essencial “perplexidade”. Essa perplexidade deve-se em boa parte ao fato de que o homem não se encontra em si e por si, aparte e sozinho, mas que se encontra sempre em outra coisa, dentro de algo, rodeado do que não é ele, em um contorno, em uma “circun-stancia”. O filósofo lembra que costumamos chamar a esse contorno vital de “mundo”, ou seja, todo aquilo que está ao redor, o que envolve por todos os lados: “isto quer dizer que ao encontrar-me me encontro prisioneiro”⁹⁷. Essa prisão, no entanto, pode até mesmo tirar-me de mim, assim como aos outros animais, que vivem a pura exterioridade. Essa atenção total à circunstância é mais “natural” que o contrário. É preciso, então, voltar-se para esse “eu” que faz parte da circunstância, sem se perder, nem em uma, nem em outra ponta do binômio de que se constitui o sujeito orteguiano.

“(…) estou atento à circunstância, e para encontrar-me tenho que suspender essa normal atenção ao contorno e buscar-me nele, pescar-me entre as coisas desatendendo estas e reparando em mim. É muito importante esta advertência de que a *consciência* de mim mesmo é, essencialmente e não acidentalmente, posterior à minha *consciência* do mundo, ou que é igual, que apenas *reparo* em mim quando me desatendo do mundo”.⁹⁸

É dentro do mundo, deslocado da atenção normal à circunstância, que o homem vê que a vida deixa uma margem de possibilidades, o que dá a ela um traço de

dramaticidade, afinal, viver não é estar por gosto neste ou naquele lugar, mas nossa vida começa por ser a perpétua surpresa de existirmos náufragos em um espaço e um tempo que não escolhemos e dentro do qual exercemos, no entanto, nossa paradoxal liberdade.

4.2 O homem como paradoxo

O homem, como paradoxo que é, vive paradoxalmente sua liberdade e paradoxalmente as condicionantes das circunstâncias ao redor. Nem uma coisa, simplesmente, nem outra, mas um binômio, uma duplicidade. Metafísica autêntica é a vida voltada à compreensão desse paradoxo e o não-contentamento com o dado. Homem autêntico é esse ser mergulhado a compreender esse paradoxal ser que ele próprio é. Homem-massa, o que aceita placidamente a explicação externa, que adere aos sistemas metafísicos construídos ao seu redor, simplesmente aceita, mas não vivido como perplexidade, como desestruturação, como naufrágio, como peregrinação. O homem é o peregrino do ser, diz Ortega, o que está andando, perplexo, por dentro do ser, pura metafísica e heterogeneidade, mesmo dentro do corpo no qual se move. Entre todas as coisas existentes há perfeita homogeneidade, diz Ortega, mas não entre o homem e as coisas ao redor. O homem não é uma coisa.

“(…) eu não sou meu corpo ou, pelo menos, não sou só meu corpo. ¡Que diabo, eu, o eu de que costume falar em minha vida, o eu que vive em minha vida, é algo único, inconfundível e heterogêneo a tudo! Eu não sou um pedaço de matéria, mas não porque em virtude de estas ou outras divagações opine que estou constituído por algo imaterial, chame-se alma, espírito ou

como se queira. Não é por isso. Talvez opine que vocês estejam também constituídos por algo imaterial, que têm também alma, espírito, e, no entanto, eu sou inconfundível com vocês e radicalmente heterogêneo de vocês. ¡Qué diabo, eu não sou mais que eu, eu sou único, não existe outro que seja eu, nem mesmo outro eu!”⁹⁹

O homem, como heterogeneidade, não é, no entanto, “espírito”. Homogêneo, lembra o filósofo, significa, do “mesmo gênero” e o homem não é, para Ortega, do mesmo gênero das coisas ao redor, da matéria, por exemplo, o que não significa que seja espírito, o que o faria como outra homogeneidade, como igual a outro gênero. Para Ortega, o homem é heterogeneidade no sentido de que é único, de que não é mais que ele próprio e consciência dele próprio. Pode-se, no entanto, viver alienado (fora de si próprio, de seu próprio gênero) para viver igual ao gênero que lhe rodeia, de maneira inautêntica, em vez do que autenticamente se é. Como ser único, a essência de mim mesmo é minha e feita por mim à medida que faço a mim mesmo, de forma heterogênea, única, autêntica. No entanto, adverte Ortega:

“Eu não sou mais que um ingrediente de minha vida: o outro é a circunstância ou mundo. Minha vida, pois, contém ambos dentro de si, mas ela é uma realidade distinta de [ambos]. Eu vivo, e ao viver estou na circunstância, a qual não sou eu. A realidade de meu eu é, pois, secundária à realidade integral que é minha vida; encontro aquela – a de meu eu – nesta, na realidade vital. Eu

e a circunstância formamos parte de minha vida. Agora sim que podemos sem erro assegurar que eu formo parte de algo, a saber, de minha vida. A circunstância – no caso presente e preciso: este quarto –, é a outra parte de minha vida. Era um erro dizer que eu – parte de minha vida – formo parte da outra parte de minha vida que é o quarto.¹⁰⁰

Agora, em que sentido o homem faz metafísica, enquanto vive, mesmo dentro de uma casa, de um quarto, de uma sala? No sentido de que ele próprio assume a preocupação com o fazer-se a si próprio, com o futuro, na medida em que está voltado para o futuro, como flecha já lançada que tem que fazer seu caminho, vive num mundo incerto, um mundo em que não se sabe nada, nunca, do que virá a ser. E esse vir a ser (ou o vir a não ser) é a própria preocupação do homem já que ele vive em um mundo que não é apenas necessidade. O homem não sabe o que é e o que são as coisas, pois um mundo em que o ser é sabido se compõe apenas de necessidades. O mundo da filosofia racionalista é um deles.

Essa reflexão, sobre o que se é, é inevitável, é vital. A metafísica (a filosofia) é vital ao homem autêntico e aquele que não filosofa apenas anda irreflexivamente no mundo das circunstâncias. Daí que, em Ortega o insulto ao homem-massa, ao homem-inautêntico, tem um sentido pedagógico, inclusive, de mostrar que o humano está exatamente nesse fazer-se e nesse não aceitar o mundo pronto, circunstância pura, mecânica e heterônoma. O insulto ao homem-massa é a própria linguagem da filosofia, na medida em que a filosofia é a linguagem de homens mergulhados na tarefa de fazer-

se de dar sentido a si próprios, ao invés de aceitar a opinião (*doxa*) alienígena. Há homens voltados a construir sentido e outros que apenas querem recebê-los, como se fossem frutos naturais que brotam no mundo, na circunstância ao redor – vivem em estado de natureza, parasitariamente, partilhando a filosofia da linguagem comum.

Quando a linguagem comum falha, o homem sente necessidade de construir outra, chamada filosofia. Essa é a tradição de dizer as coisas de outra maneira, contra a insuficiente *doxa*, e o seguro mundo das opiniões, passando a viver na insegurança dos problemas. Nesse momento, o homem suspende seu trato meramente corporal com o mundo e passa a ter um trato intelectual com ele, dimensão da vida a que ele chama de “contemplativa”. Mas logo nessa vida contemplativa, o homem vê que precisa construir, precisa fazer, e vê o pensamento transformado em um fazer técnico especial, primeiro coletivo (a história do pensamento), depois solitário (seu próprio pensamento). Ocorre que o caminho de um a outro ponto é extremamente difícil, o que faz com que a maioria se contente com as primeiras respostas ao que não compreende.

“Mas temos aqui que, depois de fazermos a nós mesmos esta pergunta na radical solidão que é a vida efetiva de cada qual, a primeira resposta que o homem busca não a busca em si mesmo, não se ocupa em fazê-la ele, senão que tem a tendência a encontrá-la já feita em seu entorno social. Depois de perguntar-se a si mesmo pergunta aos outros homens, ou seja, pergunta

desde sua própria memória, onde retém idéias recebidas do contorno que tenham lhe sido insufladas na escola, nas conversas, em leituras. Não busca, pois, averiguar por si primeiro o que é a coisa se não que se contenta primeiro em averiguar o que sobre ela 'se diz'. O sujeito deste dizer é o que temos chamado 'a gente': o contorno social, o personagem coletivo, sem individualidade, que não é ninguém determinado e por isso mesmo irresponsável. Notem a transmutação que isso significa. A angústia e a pergunta inicial que é disparada por aquela são exclusivamente minhas: vivo-as e as sou por minha conta própria, apenas eu comigo; mas agora admita em mim como resposta uma idéia que não é minha, que não me fiz eu senão que a tomo já feita do ambiente. Em suma, que suplanto meu eu individual pelo eu social, deixo de viver eu minha vida autêntica e faço que esta se conforme segundo um molde bruto, comum, anônimo. De ser individual passo a ser comunal, pratico vital comunismo na ordem do pensamento."¹⁰¹

Esse ser comunal que responde às inquietações do indivíduo é inautêntico em relação a ele, pelo fato de que não é ele, mas a "gente", ninguém concreto ou especialmente, mas massa. Para o filósofo espanhol, os principais elementos desse sair de si próprio ao eu social são os apresentados a seguir:

"1º. A desconfiança com relação ao meu contorno social tende a tranquilizar-se em uma confiança, pelo visto, existente

dentro de mim, nas 'pessoas' (a *gente*).
Desconfio da natureza e confio na
sociedade, na humanidade.

2º. Esta confiança implica por minha
parte a crença de que há sempre um
repertório de respostas em meu
contorno social; por exemplo, que eu
não sei o que é a terra, mas que as
pessoas sabem.

3º. Por sua vez, isso significa que o
homem ao viver se dá conta de que está
sempre em uma circunstância ou
mundo não apenas natural, de corpos
minerais, vegetais, animais, mas que
flutua ao mesmo tempo sempre em
uma cultura preexistente. Cultura é este
repertório ambiente de respostas às
inquietações da vida autêntica ou
individual.

4º. Seja pelos motivos que forem, bem
ou mal fundados, eu tendo a abandonar
minha própria vida, tendo a fazer-me
irresponsável por ela, a suplantar meu
eu por um eu comum e inautêntico.

5º. Que esta resposta das pessoas, do
vulgo, do comum, que admito, uma das
duas: *ou* a admito repensando-a inte-
gramente e então propriamente não a
recebo senão que a recrio com o meu
esforço pessoal fazendo-a renascer de
minha própria evidência; *ou* a admito
sem revisá-la, sem pensá-la, portanto,
a admito *precisamente* porque eu não a
penso, mas por que as pessoas pensam,
porque assim se diz. O fenômeno de
abandono no eu social, de não levar-se

e sustentar-me a mim mesmo, se não de cair, como em um colchão na comodidade do ‘se diz’, das pessoas, da ‘opinião pública’, da massa, que agora analisamos é o que acontece neste último caso . Mas então, note-se:

6º. Há uma grande incongruência entre a pergunta e a resposta. A pergunta ‘que é a terra?’ a tenho pensado e sentido eu com sua efetiva e intransferível angústia, mas a resposta: a terra é um astro – ou coisa parecida – não a tenho pensado nem repensado eu se não que me repito com ela o que ‘se diz’, e com este repetir entro a formar parte das ‘pessoas’, as quais são ‘ninguém’. Eu, pois, viro ninguém, que é o que, praticando um *calembour** com seu nome, fazia Ulisses quando queria ocultar-se ou desaparecer.

7º. Com isso se fecha o círculo deste processo primário: me faço a pergunta em vista de que a terra habitual se me transformou em um não ser, me *fez* nada; mas ao recorrer-se ao que se disse, recorro a *ninguém*.¹⁰²

Para Ortega, em todas as épocas funciona esse sistema de ações essenciais constitutivas da vida. No entanto, em certos períodos há uma preponderância de umas ações sobre outras. Em alguns deles o homem volta-se a si mesmo, enquanto que, em outros, abandona-se ao coletivo. Conforme o filósofo, quanto mais voltamos atrás na história humana fica mais fácil perceber, como na vida primitiva, o homem era mais voltado ao social e coletivo do que ao pensamento próprio, individual, autêntico. Nesses tempos remotos, o que se diz, a opinião

estabelecida, a tradição, dominam por completo. Então, começa a ocorrer uma mudança radical.

O indivíduo, que submetia sua convicção à tradição, começa a fundar sua verdade a partir de si próprio, passando do tribunal da tradição para o tribunal da razão. Por isso, Ortega diz que a razão aparece, já nos primórdios da civilização, como um imperativo a cada um recorrer a si próprio e não à tradição. A tradição, neste sentido, é, para Ortega, um imperativo de esconder nossa opinião de nós mesmos, dissolvendo-nos no coletivo. Claro que todos nós temos que viver encaixados em um mundo social, coletivo (crenças), mas podemos e devemos ter nossas idéias. O certo, pelo menos como pensa Ortega, é que cada época pende mais para a razão ou a tradição, “entre a vida autêntica dos indivíduos e a vida convencional, tradicional, comunista.”¹⁰³

Ortega pensa que é impossível ao homem, ao ter razão, viver sem uma interpretação da vida. A cada passo ela precisa ser justificada, autêntica ou inautenticamente. E como ao homem é impossível viver nessa desorientação radical, que é sua vida, sem procurar orientação, ele buscará um plano, um mapa. Precisa de uma figura ou esquema da coisa que é sua vida. Esse esquema, próprio ou vindo de fora, da tradição, é o mundo e a orientação, metafísica, própria ou não (metafísica do homem autêntico e a do homem-massa).

Por isso, a metafísica não é ocupação de filósofos, mas de todos os que vivem. Não se vive sem metafísica. A metafísica é algo que o homem não pode deixar de fazer, desde que pensa, e todos os demais fazeres resultam de alguma posição em relação a ela. Metafísica, então, não é uma ciência, mas “construção do mundo”¹⁰⁴, algo inevitável ao homem, solitário esforço de orientação ante a desorientação radical da vida. Conforme o

espanhol, vivemos uma época de tempos de homens-massa, de vida inautêntica, vulgar, tempos de uma traição, a traição do caráter de peregrino do ser que é cada homem, a traição do projeto humano como vislumbre e possibilidade de autenticamente fazer-se a si próprio dentro de uma circunstância que em sua instância mais ampla é o próprio ser: a traição metafísica do homem-massa.

5. O INSULTO ORTEGUIANO AO HOMEM-MASSA

5.1 A estrutura do mundo e a filosofia como anábase

Antes de qualquer coisa, o homem é alguém que está em um corpo, circunstância primeira e irremediável fato que decide a estrutura concreta do mundo. Irremediável, mesmo, afinal “o homem se acha, para toda a vida, recluso no seu corpo”¹⁰⁵, motivo pelo qual precisa levá-lo em conta em tudo o que faz, vive, pensa etc. O homem vive *infuso*, recluso em seu corpo, o que faz dele, inexoravelmente, um personagem espacial, pondo-o, sempre, em um lugar e excluindo-o dos demais. O homem está condenado a estar num “agora” e num “aqui”.

Este fato traz algo absolutamente decisivo para a estrutura do mundo, pois como trata-se de um aqui, também se estrutura de maneira referente, de tal forma que há sempre um lá, junto com o *aqui*. Assim, o mundo nos vem hierarquicamente, em lugares ao lado, abaixo ou acima, como por exemplo o “Pai nosso que estás no céu”, ou o pecador no fundo do Hades, no inferno, o *inferior*, o lugar mais baixo. O homem vive inevitavelmente em um mundo regionalizado em que ele e todas as coisas estão em algum lugar. Para Ortega, os conceitos também são determinados por um conteúdo concreto, um lugar onde está aquele que está pensando, não *determinado* pelo lugar em que pensa, mas tendo que contar com essa circunstância, a favor ou contra, de algum modo presente, já que todas as coisas consistem em servirem-nos para ou nos impedir. Em sua filosofia

raciovitalista “todo o conceito é a descrição de uma cena vital”¹⁰⁶

As coisas formam, no mundo de Ortega, “campos pragmáticos, enquanto serviços positivos ou negativos, numa “arquitetura da serviçalidade”, tais como a guerra, a caça e a festa. O filósofo define assim sua última lei estrutural do mundo: o homem vive em um âmbito ocupado por campos de assunto, tudo o que nos aparece está em um campo:

“Nosso mundo está organizado em campos ‘pragmáticos’. Cada coisa pertence a algum ou alguns desses campos, em que articula o seu ser para com os outros e assim sucessivamente. (...) Nossa relação prática ou pragmática com as coisas, e destas conosco, mesmo sendo corpórea, ao cabo não é material, mas dinâmica. Em nosso mundo vital, não há nada material: meu corpo não é uma matéria, nem o são as coisas que se chocam como ele. Aqueles e estas - diríamos para simplificar- são puro choque e, portanto, puro dinamismo.”¹⁰⁷

O “mundo” é também o lugar onde aparece o outro, do qual primeiro temos apenas um corpo, nada mais. Mas é um corpo com sua forma peculiar, que se move, que maneja coisas, um corpo do outro que nos envia sempre os mais variados sinais. Na presença desse outro, o eu-circunstância que somos tenta sair de sua solidão, conforme Ortega, querendo dar nossa vida e receber a sua, numa vida interindividual, nós – tu – eu.

Começa que o corpo do outro aparece para mim como realidade, porém que no outro corpo habite um

quase-eu é apenas uma interpretação minha dessa “realidade de segundo grau”. O problema, numa sociedade, segundo Ortega, estaria em que normalmente vivemos essas “presunções de realidade”, essas “realidades de segundo grau” que são os outros, como se fossem realidades radicais. Entre eu e os outros existe a vivência de interpretações da realidade inventada pelo meu contorno social e o acúmulo da tradição humana, coisas que não são apenas presuntivas como são *ilusórias*, que ouvimos nomear, definir e justificar pelos outros sem que tivéssemos parado em nossa solidão a pensar por nós mesmos essa realidade. Damos por autênticas e verdadeiras realidades que não passam pela nossa reflexão.

“Na solidão o homem é a sua verdade – na sociedade tende a ser sua mera convencionalidade ou falsificação. Na realidade autêntica do viver humano, está incluído o dever da freqüente retirada para o fundo solitário de si mesmo. Essa retirada (...) é o que se chama, com um nome amaneirado, ridículo e confusionista, filosofia. A filosofia é retirada, anábasis, acerto de contas consigo mesmo, na pavorosa nudez de si mesmo, diante de si mesmo.”¹⁰⁸

Descoberto, desnudar, *alétheia*, é - como em Heidegger - a verdade em Ortega. Esse descobrir tem a ver com a nudez e com a solidão, com o desmascaramento e a retirada das cascas de usos da sociedade sobre o eu-circunstância. Esse indivíduo que se descobre a si mesmo, que se põe a nu é homem-autêntico, aquele que faz a crítica da vida convencional

e, muito especialmente, a crítica de sua própria vida, levando sua vida ao “tribunal da vida autêntica, da sua inexorável solidão.”¹⁰⁹ O homem-massa, ao contrário, é incapaz disso, é incapaz de solidão e vive no mundo em completa alteração.

De uma certa maneira, o filósofo (lembramos que este filósofo não é o acadêmico, mas todo aquele que toma para si a tarefa de pensar sobre o que ele próprio é) usa máscaras que o retiram da praça pública, do palco do senso comum, para um palco privado onde ele, ao falar sobre si mesmo e sobre as coisas ao redor, desnuda-se, ensimesmado, mais verdadeiro. Assim, Ortega define seu projeto de concepção de uma Sociologia radical: “estamos citando diante desse tribunal, que é a realidade da autêntica vida humana, todas as coisas que se costumam chamar sociais.”¹¹⁰ O homem-massa é uma delas. E este tribunal é a razão vital, histórica.

A “reciprocidade” é o primeiro fato que se pode chamar de social, já que não se pode ser recíproco com uma pedra ou um animal. A condição da sociedade é a reciprocidade humana, porque o outro é como “eu” em certos caracteres gerais. Por isso, para Ortega, falar de um homem fora de uma sociedade é impossível, porque o homem, embora seja solidão, não aparece na solidão: o homem aparece na sociabilidade com o outro, aparecimento que pode ser autêntico ou inautêntico (minorias ou massa). O nosso viver é na verdade um conviver, um viver com os outros, não numa alteridade (como em Buber ou Levinas), mas numa nostridade (de nós). Decorrem, no entanto, algumas questões importantes, desse dado primeiro e que se referem a como vivemos nossa autenticidade:

“Como esse mundo humano ocupa o primeiro termo na perspectiva do meu mundo, vejo todo o resto deste, e a minha vida e a mim mesmo, através dos Outros, d’Eles. E como eles, em torno de mim, não cessam de atuar manipulando as coisas e, sobretudo, falando, isto é, operando sobre elas, eu projeto na realidade radical da minha vida tudo quanto eu os vejo fazerem e os ouço dizerem – com o que aquela minha realidade radical, tão minha e somente minha, fica coberta, aos meus próprios olhos, com uma crosta formada pelo recebido dos outros homens, por suas habilidades e dizeres, e me habituo a viver normalmente de um mundo presuntivo ou verossímil, criado por eles, mundo que costumo dar, sem mais nada, por autêntico e que considero como a realidade mesma.”¹¹¹

Nossa relação social é constitutivamente perigosa, afinal o tu não pode ser visto apenas de maneira positiva, mas também negativa, o que ocasiona luta e choque próprios da sociedade. Nessa tensão com os outros tus, o eu também vai se constituindo, de tal maneira que “o teu talento matemático revela que eu não o tenho”¹¹² e vice-versa. É num mundo de tus que se vai modelando o eu, o que sou e o eu se descobre como um dos tantos tus, embora distinto deles no que sabe fazer, no que possui ou não possui. São caracteres que desenham o autêntico e concreto perfil de mim mesmo, como um alter tu. Daí Ortega achar necessário “virar do avesso” a idéia de Edmund Husserl de que o tu é um alter ego. Para o espanhol, o ego é que nasce de um *alter tu*, embora “não na vida como realidade radical e radical

solidão, mas nesse plano de realidade segunda que é a convivência.”¹¹³

Conforme Ortega, num ou outro grau se vive uma dupla vida, cada uma delas com sua ótica e perspectivas próprias. Observando-se ao redor pode-se perceber, diz o autor, que o mesmo acontece aos outros, mas em cada um em doses diferentes:

“Há quem não viva quase nada, senão a pseudo-vida da convencionalidade, e há, em compensação, casos extremos em que entrevejo o Outro energeticamente fiel a sua autenticidade. Entre ambos os pólos aparecem todas as equações intermédias, pois que se trata de uma equação entre o convencional e o autêntico que em cada um de nós tem cifra diferente (...)

Conste porém, que até mesmo no caso de máxima autenticidade o indivíduo humano vive a maior porção de sua vida no pseudo-viver da convencionalidade circundante ou social (...) esse mundo que me é humanizado pelos outros não é meu autêntico mundo, não tem uma realidade inquestionável; é somente mais ou menos verossímil, ilusório em muitas de suas partes e me impõe o dever, não ético, mas vital, de submetê-lo periodicamente a depurações, a fim de que as suas coisas fiquem postas no seu ponto, cada uma com o coeficiente de realidade e de irreabilidade que lhe corresponde. Esta técnica de depuração inexorável é a filosofia.”¹¹⁴

Em sociedade, no conviver com o mundo dos outros, não vivemos, mas “pseudo-vivemos”. Para o autor,

a expressão tradicional de que o homem é um animal social é um obstáculo para a constituição de uma firme sociologia. No sentido tradicional, entende-se como um animal social, um animal político. Daí a tendência equivocada, segundo Ortega, de se interpretar de maneira otimista as palavras “social” e “sociedade”, em que o tu seja visto, primeiro como realidade secundária, não-radical e, segundo, não como perigo. Para ele, toda a sociedade seria, ao mesmo tempo, “dissociedade”, convivência de amigos, mas também de inimigos, para dizer depois que “como se vê, a sociologia rumo à qual dirigimos nossa proa é muito mais dramática que todas as precedentes.”¹¹⁵ Trata-se de uma sociologia de bases raciovitais, em que os conceitos de mundo e sujeito são produto de um aprofundamento para além do *cogito* cartesiano, racionalista, até a mais radical das realidades, a individual, a minha vida. Ortega faz sua fundamentação da sociologia não em torno do objeto sociedade, mas do objeto que, segundo ele, em uma filosofia radical tem que ser sempre levado em conta antes dos outros elementos, por ser a realidade primeira, indubitável, a única vital, de onde decorre a relação com o mundo circundante e os tus.

Para dar conta do que é a sociedade, é preciso pensar o que é o mundo, essa circunstância constitutiva dele. *Mundo* é o emaranhado de assuntos ou importâncias em que o homem está, queira ou não queira, enredado. A vida é a realidade radical e é nela que transcorre o mundo, e não o contrário. E o mundo ocorre sempre num sistema de importâncias, assuntos ou prágmatas (no mundo nos encontramos com coisas). As coisas, no entanto, não nos são apresentadas, mas co-apresentadas, nos são copresentes e, a cada uma, ou um punhado delas, de cada vez, mesmo que tenha, por trás, uma série de

outras coisas que deixamos de focar quando elas nos chegam.

“O mundo vital se compõe de umas poucas coisas no momento presentes e de inumeráveis coisas, no momento latentes, ocultas, coisas que não estão à vista mas que sabemos ou cremos saber (...) não nos é presente nunca uma coisa sozinha, mas, ao contrário: vemos sempre uma coisa destacando-se sobre outras em que não prestamos atenção, e que formam um fundo sobre o qual se destaca o que vemos.”¹¹⁶

Ortega chama a isso leis estruturais do nosso mundo, leis que definem não as coisas do mundo, mas como ele se estrutura. Há o que nos chega, como objetos que vemos, há um horizonte, um fundo, e um terceiro elemento, o mais além latente. O horizonte é a linha de fronteira entre o patente e o latente em nosso mundo. No mundo, além da minha vida como realidade radical, existe o outro. E este outro, a gente, pode agir sobre mim na forma de usos.

5.2 Usos, vigência e norma

Usos são ações de um sujeito indeterminado, impessoal, ao mesmo tempo todos e ninguém, feitas por seres humanos concretos mas irreduzíveis à vida humana individual, que só as executa. Os usos são formas de comportamento humano que o indivíduo adota porque necessita, porque, em sociedade, não tem outro remédio. São impostos pelos demais, pela *gente*. Imposições mecânicas, os usos são ações que executamos em virtude da “pressão social”. São *irracionais*, já que seu conteúdo não é autônomo, mas heterônomo. Usos são, ainda,

impessoais e extra-individuais. Eles têm origem no pré-uso, numa ação individual, feita em determinado momento da história e seguida exemplarmente por maiorias dóceis, até se tornarem uso, por meio da vigência, perdendo toda e qualquer pessoalidade. Chegam até nós de maneira mecânica.

Ao seguirmos os usos, deslocando-nos do nosso eu-circunstância para a pura circunstância, possuímos um comportamento de autômatos, heterônomos, mandados não por nós, mas pela coletividade ou sociedade. O problema está em que a sociedade *não é vida humana*, propriamente, individual, vital, primária. É secundária. É sobre-humana, intermediária entre a natureza e o homem. É uma quase natureza brutal, mecânica. Como, para Ortega, não há uma alma coletiva - nem mesmo como uma figura de linguagem - a sociedade é a “grande desalmada”, onde o indivíduo está inevitavelmente mergulhado, tendo que contar com ela e viver apesar dela.

Mas os usos não são negativos, em si próprios. São inevitáveis. Os usos produzem no indivíduo três tipos de efeito. 1. “São pautas do comportamento que nos permitem prever a conduta dos indivíduos que não conhecemos (...) os usos nos permitem a quase convivência com o desconhecido, com o estranho”. 2. “Ao impor, por pressão, um determinado repertório de ações - de idéias, de normas, de técnicas - obrigam o indivíduo a viver à altura dos tempos e injetam nele, queira ou não, a herança acumulada do passado. (...) A sociedade entesoura o passado”. 3. Ao automatizarem uma boa parte da conduta da pessoa “e dar-lhe resolvido o programa de quase tudo que tem que fazer, permitem que essa pessoa concentre sua vida individual, criadora e verdadeiramente humana, em certas direções, o que

de outro modo seria impossível ao indivíduo”¹¹⁷. Isso, em tese, porque acontece que, apesar dessas possibilidades, há um tipo de homem que vive heteronomamente nos e dos usos. Esses, os homens-massa, não são herdeiros do passado acumulado e não aproveitam o acumulado para uma vida criadora e humana; vivem *deste* passado inconscientemente, sem o saber. Voltados heteronomamente para o social, desumanizam-se:

“O fato social não é um comportamento de nossa vida humana como solidão; ao contrário, aparece enquanto estamos em relação com os outros homens. Não é, pois, vida humana no sentido estrito e primário.”¹¹⁸

Muitos desses fatos sociais não têm suas origens em nós. Somos apenas os seus executores. Seria necessário se perguntar sobre quem é o sujeito originário do qual provêm essas ações, para saber por que motivo damos a mão em um cumprimento, por que razão vamos ao cinema ver determinado filme, quem faz o guarda deter nosso passo. O sujeito que faz tudo isso acontecer - a causa desses fatos - não é o homem, o sujeito, não é o guarda, não é aquele que estende a mão ao amigo, mas, a “gente”, os demais, a coletividade, a sociedade, o que, ao mesmo tempo significa “ninguém determinado”.

Em “El círculo humano de lo social. La continuidad convivencia-sociedad en el pensamiento de Ortega”, Guillermo Suárez Noriega lembra que o próprio dos usos sociais não é simplesmente carecer de sentido, mas tê-lo perdido. Os usos tinham um sentido, como por exemplo, é o caso dos demorados cumprimentos rituais, mostrando uma disposição de paz por parte de envolvidos em disputas.

Os próprios usos, como tudo o mais, afinal, surgiram de uma ação pessoal, antes de passarem a ser sociais, por meio da exemplaridade, a relação interindividual em que a pessoa se sente atraída pela conduta de outra. Por isso, o uso tem, necessariamente, uma origem convencional. O fato que torna possível a construção dos usos é a conduta exemplar de um ou uns transmitindo-os a outros “dóceis”. Os passos seguintes são o uso tornar-se “vigência” e, depois, “norma”, momento em que já está completamente automatizado e desumanizado. O uso nasce de algo prévio chamado “pré-uso”, a ação individual, consciente e cheia de sentido, que afeta os demais através da convivência, num mecanismo de “exemplaridade-docilidade”. Para Noriega, “o aristocratismo orteguiano se converte na chave que permite articular convivência e sociedade”¹¹⁹ e conclui que os dados etnológicos forçam a pensar que a sociedade nasce da atração que uns indivíduos exercem sobre os outros.

O comentador ainda vê outro aspecto importante nesta dinâmica - o entusiasmo (ou falta dele) como substrato psicológico daquele que vive em sociedade. Este é a manifestação psicológica de um elemento estrutural da pessoa, sua tendência à autoperfeição, chegando a uma posição um tanto próxima à vontade de potência, de Nietzsche, porém em um tom que lembra uma certa filosofia pré-socrática: “Em termos mais orteguianos, na tendência da vida humana, não à simples sobrevivência, mas a ser mais.”¹²⁰ No entanto, Noriega acha que, entre os escritos aristocráticos do Ortega dos anos 20 e a teoria dos usos, há grandes diferenças. A principal delas é que a teoria dos usos supera “certo psicologismo” do primeiro Ortega¹²¹. Ou seja, nas primeiras décadas de sua filosofia, Ortega dava uma explicação meramente psicológica para

o homem-massa, passando, com o tempo a escrever sobre como se dá o funcionamento da sociedade de sua perspectiva raciovital, como é a estrutura do mundo, como se dão os usos e o funcionamento da exemplaridade minoria-massa.

“Parece que Ortega se dá conta de que não se pode menosprezar a força da rebelião que os anos e os avatares de sua vida e seu país – sua circunstância – lhe levam a captar a insuficiência de uma visão excessivamente psicológica do homem-massa e da interação social em geral. O poder do ‘bruto social’ frente à vida pessoal estava exigindo uma análise mais profunda e estrutural que lhe desse consistência.”¹²²

Não basta a adesão íntima. Para que a exemplaridade gere sociedade é necessário dar-se o fenômeno da “vigência”. Esta supõe a substituição da imitação pessoal por uma adoção de condutas e atitudes im-pessoais. Assim, os usos, conforme comenta Noriega, constituem a cristalização do influxo de alguns homens sobre outros para a realização de valores.

O pré-uso, ou, como alerta Noriega, a “conduta exemplar”, precisa sofrer uma radical transformação para se tornar uso. Essa transformação é a vigência, “que advém da conduta exemplar quando a ela se adscrive um poder social que a coletiviza. Desde esse momento sua atuação sobre os outros não responde ao influxo pessoal do inventor mas que é reprodução de algo tomado já como patrimônio comum.”¹²³ Os usos, no entanto, como lembra Noriega, não são o espírito objetivo de Hegel, mas pensamento e conduta humanos objetivados que, antes, foram fenômenos ativos de uma vida individual, de tal

modo que não têm condição substante, com movimento próprio, mas precisam ser referidas a vidas humanas efetivas, que os criaram.

5.3 Ensimesmamento e alteração

Em *O Homem e a Gente*, obra em que Ortega se propõe mostrar os fundamentos de sua concepção de sociologia, o filósofo se posiciona contrário à “crença” de que a sociedade é somente uma criação de indivíduos que, por causa de uma vontade deliberada, se reúnem em sociedade. “Se a sociedade não é mais do que uma associação, a sociedade não tem própria e autêntica realidade e não faz falta uma sociologia. Bastará estudar o indivíduo”.¹²⁴ Este dado é importante, já que por seu acento na importância radical do indivíduo, se poderia pensar que em Ortega não há sociedade, propriamente. Contra essa posição, afirma que o social é um fato da vida humana, a vida de cada um, individual ou pessoal, e consiste em que o “eu” se encontre tendo que existir em uma circunstância (o mundo), sem nenhuma segurança. Não sabemos se vamos existir no instante seguinte e, por isso, necessitamos estar sempre fazendo algo para assegurar esta existência, seja de forma material, seja mental. Nossa vida é o conjunto desses afazeres e ações.

Importante é que, na concepção de Ortega, de uma vida autônoma, só “é, pois, humano, no sentido estrito e primário, o que faço por mim mesmo e em vista de meus próprios fins ou, ou que é a mesma coisa, o fato humano é um fato sempre pessoal”¹²⁵. Assim, essa vida humana que está em contato com outras na circunstância (o mundo) tem ações de um sujeito responsável por ela, um sujeito que faz o que faz para que tenha sentido para ele próprio, o que, por mais que o coloque no mundo, tem por essência a solidão.

Por viverem numa *subnatureza* (não em si próprios, nem na natureza, mas neste lugar intermediário) os homens-massa não têm uma vida ensimesmada, voltada para o seu repertório pessoal no fundo de sua solidão. Vivem nos usos, quase como os animais. Esses não regem sua existência, não vivem a partir de si próprios, mas estão atentos apenas ao que se passa fora deles. Ao invés do olhar ensimesmado, para dentro, solitário, introspectivo, autônomo, está o olhar alterado, para fora, voltado ao comum, ao outro.

A vida do homem-massa é, por isso, uma vida *desalmada*. O mundo ao redor dele, pura exterioridade, o absoluto fora, que não consente nenhum fora para além dele a não ser a intimidade do homem, o si mesmo, constituído, principalmente por idéias ao invés de usos. Mas o homem-massa, assim como o animal com a atenção totalmente presa pelos objetos se mexendo à sua frente, não pode ensimesmar-se – vive em pura alteração. Ocorre, ainda, que esse ensimesmar-se é facultado ao homem mas não dado como o instinto aos animais: ele precisa escolher, ele próprio tem que fazer isso para si.

“Por isso, se o homem goza desse privilégio de liberar-se transitoriamente das coisas e de poder entrar e descansar em si mesmo, é porque, com seu esforço, seu trabalho e suas idéias, conseguiu reoperar sobre as coisas, transformá-las e criar em seu redor uma margem de segurança sempre limitada, mas sempre ou quase sempre um aumento. Esta criação especificamente humana é a técnica. Graças a ela, e na medida de seu progresso, o homem pode ensimesmar-se. Mas também vive-versa, o homem é

técnico, é capaz de modificar seu contorno no sentido de sua conveniência, porque aproveitou todo alento que as coisas lhe deixavam para ensimesmar-se, para entrar dentro de si e forjar para si idéias sobre esse mundo, sobre essas coisas e sobre sua relação com elas, para forjar um plano de ataque às circunstâncias; em suma, para construir-se um mundo interior. Desse mundo interior emerge e volta ao de fora. Mas volta na qualidade de protagonista, volta com um si mesmo que antes não tinha – com seu plano de campanha – não para deixar-se dominar pelas coisas, mas antes para governá-las, para lhes impor sua vontade e seu desígnio (...) para modelar o planeta segundo as preferências de sua intimidade.”¹²⁶

Essas possibilidades são aproveitadas de maneira diferente por distintos tipos de homem. O autêntico é capaz de usar os recursos da técnica para não mais olhar somente para o mundo ao redor, mas para ensimesmar-se, voltar para suas próprias idéias e, munido dessas, voltar-se para o mundo de maneira autônoma. O homem-massa, ao contrário, simplesmente não consegue ensimesmar-se. O mundo social e seus usos o chamam demais e ele não tem condições de aproveitar a técnica para livrar-se do pesadume do mundo. Ao contrário, a técnica o leva ainda mais para fora de si, enche o mundo de mais atrativos que o deslocam de entrar em contato com sua solidão radical, constitutiva de seu ser como humano. Vive uma vida desalmada ou desanimada.

Ortega afirma que há três momentos históricos que ciclicamente se repetem: 1. O homem perdido, naufrago (alteração). 2. Com enérgico esforço, o homem se recolhe à sua intimidade para formar idéias sobre as coisas (ensimesmamento) e 3. O homem torna a submergir no mundo para atuar nele conforme o que havia preconcebido (ação, vida ativa, práxis). O destino do homem (autêntico), conforme Ortega, é ação, mas uma ação que passou pelo ensimesmamento e não a pura alteração do homem-massa.

A vida do homem não é apenas pensar, mas pensar para agir de forma qualificada. E não se trata de um pensamento descolado da vida. Pelo contrário: nasce dela, nasce da necessidade vital de o homem não querer viver naufrago, na alteração, como os animais. Porém, para sair dessa alteração, é necessário esforço, já que nada na vida do homem é dado pronto. No homem, o pensamento se vem fazendo, fabricando pouco a pouco graças a um cultivo ou cultura, a um esforço de milênios. O homem-massa, preguiçoso existencial do alto dos tempos, simplesmente não participa mais desse cultivo. Para tal, necessitaria conseguir ensimesmar-se, sair do puro uso. E enquanto o tigre não pode destigrar-se, o homem, sim, pode desumanizar-se: alterar-se, viver de forma desanimada.

“Ao homem, sucede, às vezes, nada menos que não ser homem. E isto é verdade, não só em abstrato e em gênero, mas é válido referindo-se à nossa individualidade. Cada um está sempre em perigo de não ser ele mesmo, único e intransferível que é. A maior parte atraiçoa continuamente esse ele-mesmo que está esperando ser.”¹²⁷

Este homem, a quem acontece não ser homem, é pura alteração, pura heteronomia, pura exterioridade. Vive os usos da sociedade, vive num sistema de crenças, entre elas algumas que circulam muito, depois dos avanços da técnica: a de que a humanidade, este ente abstrato, progride, e progride necessariamente. Tal idéia, na opinião de Ortega, fez acabar, no europeu e no americano, com a sensação radical de risco que é a substância do homem. Se a humanidade progride inevitavelmente, se não há necessidade alguma de esforço, podemos despreocupar-nos, irresponsabilizar-nos, virar homens-massa. É o que começa a acontecer no início do século XX e de onde provém o fenômeno social dessa desarticulação que Ortega analisa entre home-massa e autêntico.

Não há mais drama e a história, assim, não passa de “uma tranqüila viagem turística organizada por qualquer agência”¹²⁸. O mau uso da técnica (o uso alterado e não ensimesmado) é essa agência de turismo. O problema é que a substância do homem segue a mesma, por baixo da técnica: perigo. O homem caminha sempre entre precipícios, só que agora ainda mais sem reflexão, sem ensimesmamento, mas com alteração cada vez maior, massa que se esparrama, de gente heterônoma, sem autonomia, sem alma:

“Fala-se somente de ação. Os demagogos (...) fustigam os homens para que não reflitam, procuram mantê-los enfeixados em multidões para que não possam reconstruir a sua pessoa onde unicamente se reconstrói, que é na solidão (...) é claro que, como o homem que é o animal que conseguiu meter-se dentro de si, quando o homem se põe

fora de si é que aspira a descer, e recai na animalidade. Tal é a cena, sempre idêntica, na época em que se diviniza a pura ação. O espaço se povoa de crimes. Perde valor, perde preço a vida dos homens e se praticam todas as formas da violência e a espoliação.”¹²⁹

É neste sentido que se pode ligar o personagem orteguiano à tradição iluminista, muito embora seu conceito de razão seja totalmente distinto daquele dos racionalistas. Ortega afirma que as épocas de alteração, de ação, de irracionalismos, são épocas de animalidades e obscurantismos. Daí que se preocupe em “O Homem e a Gente” com a questão da decadência do prestígio da verdade. Verdade, ensimesmamento e clareza têm correlatos, para Ortega, que acredita no Ocidente como o ensaio de viver sobre idéias claras, ao invés dos mitos. No entanto, “porque agora faltam idéias claras, o europeu se sente perdido e desmoralizado”¹³⁰. Perdido e desmoralizado, desanimado, massificado, o homem-massa é esse produto obscuro da técnica.

“Voltemos - repito - dos mitos às idéias claras e distintas, como há três séculos as chamou com solenidade programática a mente mais acertada que houve no Ocidente: Renato Descartes (...) Bem sei que Descartes e seu racionalismo são pretérito perfeito, mas o homem não é nada positivo se não é continuidade. Para superar o passado é preciso não perder o contato com ele; pelo contrário, senti-lo bem sob nossos pés porque subimos nele. Do imenso emaranhado de temas que será forçoso esclarecer, se se ambiciona uma nova aurora, elejo um, que me

parece urgente: que é o social, que é a sociedade? (...) Ele constitui a raiz desses conceitos – estado, nação, lei, liberdade, autoridade, coletividade, justiça etc – que hoje põem os mortais em frenesi. Sem luz sobre este tema, todas essas palavras representam somente mitos.”¹³¹

Ortega vê a necessidade de um esforço de não se abandonar a razão ao criticar a sociedade de massas, voltando-se ao Iluminismo (um iluminismo vital, no entanto) como projeto de redenção de uma sociedade mergulhada no obscurantismo. E como vai pedir auxílio para a resolução do problema a Descartes, exatamente aquele de onde vê nascer a razão físico-matemática criadora de um mundo técnico? A inspiração é cartesiana, mas a razão, como já nos referimos, não. A razão dessa espécie de Ilustração Vital¹³² que o filósofo espanhol anuncia como uma nova alvorada, tem um novo conceito: a *razão vital*. O homem-massa não é massa por não ter razão, mas por não ter razão vital, porque mesmo os plenos de razão físico-matemática (os bárbaros especialistas) são homens-massa, na opinião de Ortega. Segue curioso este projeto de Ilustração como salvação de um mundo alterado, irresponsável, massificado, violento, desumano, inautêntico, massa.

O animal recebe uma espécie de repertório da conduta de sua vida, o homem não. Ocorre que, em nosso tempo, essa ocupação do homem é substituída pela técnica e muitos homens deixam de ser, de fazer a si mesmos, para existirem. O sem remédio que é ter que fazer sua vida encontra remédio num simulacro de vida pronta feita pela sociedade ao redor dele que, ao mesmo tempo que lhe poupa o esforço de fazer-se a si mesmo e

troca-lhe a condição de ir-sendo para o de *existir*, junto com o restante das coisas, numa desanimação, numa coisificação dessa realidade radical, feita de fora, pelos usos e não pelo esforço pessoal gerador de autonomia.

O que nosso tempo dá ao homem, o mundo dado, o mundo feito, é exatamente o que se tira em termos de humanidade desse homem, transformando-o em massa e acabando, inclusive com as minorias, quase inexistentes nas sociedades atuais, sucumbidas pelo império brutal das massas.

“O mundo massificado impõe uma vida alterada ao invés de enimesmada, acabando com a solidão, essencial ponto a partir do qual somos o que somos. Nesse mundo, o pensamento vem de fora do homem e por isso é desumano: ‘Só é humano o meu pensar se penso algo por minha própria conta.’”¹³³

Para Ortega, quando a vida nos é dada, não nos é dada senão na forma de algo a fazer, mas esse pode ser um qualquer fazer, ou um autêntico fazer. De um lado, estão aqueles que fazem por si próprios a sua vida, de outro, uma grande massa de pessoas que vive os “usos”.

5.4. A massa enquanto inautenticidade

Como já dissemos antes, o homem-massa é um conceito metafísico e sociológico. Metafísico como aquele homem heterônomo ao longo da história, e de importância sociológica atual pelo fato de que, a virada do século XX para o XXI viu acontecer, primeiro na Europa e Estados Unidos, essa *rebelião*. Foi quando, possibilitado pela técnica, o homem-massa chegou ao poder e intervém em tudo, dando ares dramáticos ao

quadro pintado por Ortega (o homem-massa é paciente e *agente* da sua condição de massa).

Nesta parte do trabalho tratamos de observar como, em nosso tempo, conforme Ortega, há uma violenta supremacia do homem-massa, seus gostos e hábitos, que esfacela a racionalidade vital, que sufoca os ensimesmamentos, que institui como regra a pura alteração, que desconecta o homem da razão histórica (o homem-massa atual perde completamente o vínculo autônomo, perpassado pelo ensimesmamento vital, com o passado), enfim, que desanima o mundo, na medida em que o homem vive *desalmado*, neste novo mundo produzido confortavelmente pela técnica, de onde brotam violências e arbitrariedades típicas de uma sociedade sem razão vital, vivendo apenas dos frutos das razão físico-matemática - quando muito da razão físico-matemática. Não que o conceito orteguiano de técnica seja negativo. O homem-massa é que faz um uso negativo da técnica, para desumanizar-se, desanimar-se.

O conceito de “massa” aparece sempre num aspecto negativo nos textos de Ortega, diferentemente do que o conceito significa tradicionalmente tratado pela ciência política e a sociologia - despregado desse seu fundo filosófico-antropológico. É o que se pode verificar em diversas obras de ciências políticas em que facilmente se diferenciam as massas das elites. Massa, nesses textos, é conglomerado, em oposição com uma minoria chamada de elite¹³⁴.

Em Ortega, e em particular em *A Rebelião das Massas*, massa é *inautenticidade*, é indefinição e indiferenciação, uma certa maneira de alienação do indivíduo que se abstém de ser ele mesmo, de ser elite (também no sentido da antropologia filosófica que expomos nos capítulos anteriores). Mas, o que é a

“minoria seleta”, de cuja corrupção ou negação advém a massa? Como já vimos, para Ortega, uma vida nobre, é autêntica, centrada em um projeto vital, magnânima, *reservada a poucos*. A vulgar, inautêntica, infiel à sua vocação, é a vida da *maioria*. Há por parte dos autênticos auto-exigência, busca da perfeição, predomínio do cultural sobre o natural, da reflexão sobre a espontaneidade, do ensimesmamento (sem solipsismo) e da vida interior, do esforço criativo e a disciplina. Para Ortega, massa é um tipo de ser humano e não uma classe social. De maneira que muitos pobres podem ser homens autônomos e autênticos e muitos ricos podem ser heterônomos e massa.

Os homens-massa são apenas os que vivem sem esforço, abandonam-se e deixam-se ir, em pura inércia. Falta-lhes reflexão, predominam em seu espírito o natural e o espontâneo, o irracional e uma vitalidade descendente, recheada de ressentimento – falta-lhes um projeto vital. Cheios de hermetismo e obliteração - incapacidade de sair de si mesmos – são pródigos em autocomplacência, na coincidência de suas idéias com a opinião pública, e têm a ação direta como procedimento de intervenção social, exigindo direitos sem o cumprimento das obrigações¹³⁵.

Para María Isabel Ferreiro Lavedán, no artigo *La docilidad de las masas en la teoría social de Ortega y Gasset* (2000), a nobre docilidade do homem, por sua necessidade constitutiva de saber a que se ater, foi algo que se modificou bastante com o início da sociedade de massas. De tal maneira que a rebelião das massas pode ser entendida como o fim da docilidade das massas em relação à opinião das minorias seletas, à sua ética e estética, invertendo-se, assim, o sistema de valores humanos.

Com o crescimento do nível de vida, possibilitado pelo avanço tecnológico, a Europa passou a viver uma anomalia em relação a seu tradicional funcionamento: as massas deixam de ser dóceis e passam a intervir. A comentadora salienta que a incomodativa sinceridade orteguiana faz mostrar que as sociedades sempre tiveram uma estrutura aristocrática, à qual ele estaria, em *A Rebelião das Massas*, simplesmente, constatando, mais do que passando um juízo de valor. Por causa dessa estrutura aristocrática da sociedade, desde sempre uns poucos homens esforçados transcenderam o estabelecido e conseguiram criar coisas novas, aceitas, depois, docilmente, pelas massas. O instrumento utilizado tanto para criar coisas novas quanto para aceitar essa criação sempre foi a razão, uma razão nascida da necessidade de saber a que se ater, de saber valorar, também. Por este motivo, Ferreiro Lavedán diz que, para Ortega, toda a sociedade está constituída de um mecanismo interativo entre minorias e massas.

“Tão necessário é a maioria como a massa, posto que é a minoria que tem o mando, isto é, a que por exemplar orienta ou dirige, e é a massa que tem o poder de aceitar, ou não, as propostas da minoria, portanto, que é a massa o poder que outorga o mando.”¹³⁶

A razão que une massa e minoria é vital, não produto da racionalidade, mas da *razoabilidade*, já que a razão vital não é apenas conhecimento, sem mais, ou mera acumulação de dados, mas adequação ao conhecimento. É uma espécie de razão prática, substantiva, que faz a massa aceitar ou não a produção da minoria. Tanto para a massa quanto para a minoria,

desde sempre, de maneira no mínimo polêmica, ela afirma que há a compreensão de que existem aqueles que vêm mais que os demais e que esses demais não podem fazer coisa mais certa que aceitar essa superioridade, quando essa é evidente.

5.5. O papel da exemplaridade na constituição da sociedade

Também muito difícil de se aceitar é a ideia de Ortega de que não foi nem a força nem a utilidade que juntaram os homens em agrupações permanentes, mas a exemplaridade, o poder atrativo dos indivíduos mais perfeitos da espécie. Haveria uma propensão quase irresistível a seguir os melhores e o instinto social - se é que exista um - seria, precisamente, em impulso de docilidade que alguns homens sentem por outros. A vida social se dá pela fé um no outro (sem a qual há desagregação) e pelo seguimento de um exemplo. Em nota de pé de página no mesmo artigo de Ferreiro Lavedán, Martius Plattel, autor de “Filosofia Social”, afirma que esse mesmo fundamento do razoável que Ortega encontra no social, Thomas Kuhn vê em relação aos paradigmas científicos. Além da crise de paradigma, haveria uma base, uma espécie de fé numa escolha específica que faz com que uns e outros cientistas sintam que a nova proposta científica vá por um melhor caminho que o paradigma anterior, o que não quer dizer que os cientistas se movimentem por uma estética mística, mas pelo fato de que eles são razoáveis, na mesma medida em que Ortega considera a docilidade da massa em relação à minoria.

A própria nobreza, conforme Ortega, está marcada por um esforço dirigido a serviço de um projeto, em que se dirige uma vida com entusiasmo até um

objetivo ou outro, mais do que talento ou habilidade. Esses homens formam uma minoria, servindo de exemplo aos demais, numa inaceitável ideia de “saudável dinâmica social”¹³⁷ geradora da comunhão entre seus membros. Por essas razões, Ortega considera “problemática” a apreciação típica do século XX de que são injustas as diferenças hierárquicas, quando nenhuma sociedade poderia nascer sem ela.

O cristianismo é trazido por Ferreiro Lavedán como exemplo de docilidade e exemplaridade, em que todos os adeptos seguem um exemplo, o de Cristo. Conforme Ferreiro Lavedán, Ortega diz haver razões para supor que a palavra sociedade tem sua origem em *sequor*, que significa, seguir. Sócio seria aquele que segue. O participante de uma sociedade já seria, por si, o seguidor de um exemplo. A invertebração social de nosso tempo teria sido originada por uma rebelião das massas, por um desmantelamento da dinâmica social entre minoria exemplar e massa dócil. O homem-massa é um indócil, rebelado, mesmo sem saber, contra a hierarquia, um *snob*, um ex-nobre, já que o nobre é um dócil seguidor do exemplo. O homem-massa é produto e causa da invertebração da sociedade de massas, que não mais funciona com sócios (seguidores de exemplos), esses que não mais participam de um projeto comum, mas que, antes, se atomizaram, se isolaram e esfacelaram a vertebração da sociedade, a unidade, minoria-massa da sociedade.

O homem-massa atual é tão massa quanto o de sempre, com a diferença de que este, dispondo dos meios técnicos para tal, quer suplantiar os excelentes: é a rebelião das massas. Este homem é o resultado de uma estrutura radical da sociedade, e Ortega resume sua origem da seguinte maneira: o mundo organizado do

século XIX produziu automaticamente um homem novo e intrometeu nele formidáveis apetites que surgiram dos poderosos meios de satisfazê-los. São meios econômicos, corporais (higiene, saúde média superior à de todos os tempos), civis e técnicos. Depois de haver estabelecido nele todas estas potências, o século XIX o abandonou a si mesmo, e então, seguindo o homem sua índole natural, fechou-se dentro de si (fechamento, não ensimesmamento). Assim, encontramos com uma massa mais forte que a de nenhuma época, mas mais hermética em si mesma, incapaz de atender a nada nem a ninguém, acreditando que se basta: indócil.

“Continuando as coisas como até aqui, cada dia se notará mais em toda a Europa – e por reflexo em todo o mundo – que as massas são incapazes de se deixar dirigir em nenhuma ordem. Nas horas difíceis que chegam para nosso continente, é possível que, subitamente angustiadas, tenham um momento a boa vontade de aceitar, em certas matérias especialmente angustiosas, a direção de minorias superiores. Mas ainda essa boa vontade fracassará. Porque a disposição radical de sua alma está feita de hermetismo e indocilidade, porque lhe falta de nascença a função de atender ao que está além dela, sejam fatos, sejam pessoas. Querirão acompanhar a alguém, e não poderão. Querirão ouvir, e descobrirão que são surdas.”¹³⁸

Para Ortega, a vida e o mundo se mostraram tão abertos ao homem que sua alma se fechou a eles. É nesse fechamento, nessa ingenuidade das massas, que consiste

a rebelião das massas, a indocilidade e rebeldia de homens que não mais querem se submeter a uma estrutura de valores, de um passado que sequer conhecem. Nesse hermetismo intelectual, o homem médio encontra-se com um repertório de idéias dentro de si, com o qual se contenta e se considera completo, embora ingênuo. Falta-lhes a abertura, a admiração e a curiosidade para querer saber o que existe fora, quebra-se a tensão eu-circunstância.

E por que o homem-massa age assim? Porque se sente perfeito, afinal, o mundo funciona com muito mais facilidade ao seu redor do que em outras épocas. Esse hermetismo o impede de uma atitude intelectual básica: comparar-se com os outros, o que significaria sair um pouco de seus valores pessoais e transladar-se ao próximo. Porém, a alma medíocre é incapaz do “esporte supremo” da transmigração.

Mas o pior de tudo, a grande aberração da rebelião das massas, é o fato de o vulgo, que antes sabia que não tinha idéias sobre as coisas, hoje se sentir - por desconhecer o passado, a cultura - intimamente autorizado a ter idéias sobre elas. Ele tinha crenças, tradições, experiências, provérbios, hábitos mentais, mas não se imaginava de posse de opiniões teóricas sobre o que as coisas são ou deveriam ser, por exemplo, como aponta Ortega, sobre política ou literatura. E essa ação, que pareceria inocente, é a mais prejudicial de todas, pois seu ato de julgar a partir de sua incapacidade gera resultados funestos. E o pior, sendo a maioria, resta à minoria conviver com o que o homem-massa brada em termos de política e estética. É este o brutal império das massas:

“A mesma coisa em arte e nas demais ordens da vida pública. Uma inata consciência de sua limitação, de não estar qualificado para teorizar, vedava-o completamente. A conseqüência automática disto era que o vulgo não pensava, nem de longe, decidir em quase nenhuma das atividades públicas, que em sua maior parte são de índole teórica. Hoje, pelo contrário, o homem médio tem as “idéias” mais taxativas sobre quanto acontece e deve acontecer no universo. Por isso perdeu o uso da audição. Para que ouvir, se já tem dentro de si o que necessita? Já não é época de ouvir, mas, pelo contrário, de julgar, de sentenciar, de decidir. Não há questão de vida pública em que não intervenha, cego e surdo como é, impondo suas “opiniões.”¹³⁹

Cego e surdo, mas não mudo, o homem-massa intervém em tudo... E intervém violentamente. Embora pense que tenha idéias, o que possui é um xeque-mate à verdade, afinal quem queira ter idéias necessita dispor-se, segundo Ortega, a querer a verdade e aceitar as regras do jogo. Isso porque, como aponta o filósofo, não há cultura onde não há normas nem princípios de legalidade civil a que apelar e criticando o liberalismo econômico, diz: “não há cultura quando as relações econômicas não são presididas por um regime de tráfico sob o qual possam amparar-se”, assim como “não há cultura onde as polêmicas estéticas não reconheçam a necessidade de justificar a obra de arte”.¹⁴⁰ É essa falta de cultura, essa barbárie, que assola a Europa e conseqüentemente o mundo de hoje (dos anos 30). Um mundo sem leis.

“Ter uma idéia é crer que se possuem as razões dela, e é, portanto, crer que existe uma razão, um orbe de verdades inteligíveis. Idear, opinar, é uma mesma coisa como apelar a tal instância, submeter-se a ela, aceitar seu Código e sua sentença, crer, portanto, que a forma superior da convivência é o diálogo em que se discutem as razões de nossas idéias. Mas o homem-massa sentir-se-ia perdido se aceitasse a discussão, e instintivamente repudia a obrigação de acatar essa instância suprema que se acha fora dele. Por isso, o ‘novo’ é na Europa ‘acabar com as discussões’, e detesta-se toda forma de convivência que por si mesma implique acatamento de normas objetivas, desde a conversação até o Parlamento, passando pela ciência. Isso quer dizer que se renuncia à convivência de cultura, que é uma convivência sob normas, e retrocede-se a uma convivência bárbara. Suprimem-se todos os trâmites normais e se vai diretamente à imposição do que se deseja. O hermetismo da alma, que, como vimos antes, propela a massa para que intervenha em toda a vida pública, leva-a também, inexoravelmente, a um procedimento único de intervenção: a ação direta.”¹⁴¹

O homem hoje dominante é um primitivo, que emerge em meio do mundo civilizado. O civilizado é o mundo, porém, seu habitante não o é: nem sequer vê nele a civilização, mas usa dela como se fosse natureza. Deseja o automóvel e goza dele, mas crê que é fruta espontânea de uma árvore do Éden. “No fundo de sua alma

desconhece o caráter artificial, quase inverossímil, da civilização, e não estenderá seu entusiasmo pelos aparelhos até os princípios que os tornam possíveis”.¹⁴² É um homem obtuso que não atende a razões.

“Onde quer que tenha surgido o homem-massa de que este volume se ocupa, um tipo de homem feito de pressa, montado tão somente numas quantas e pobres abstrações e que, por isso mesmo, é idêntico em qualquer parte da Europa. A ele se deve o triste aspecto de asfixiante monotonia que vai tomando a vida em todo o continente.”¹⁴³

O início do século XX foi um tempo de explosão demográfica, de cidades repletas de gente, de espetáculos lotados, de multidões nunca vistas antes na Europa e no mundo. Esta multidão passava a intervir. E intervir nos valores da cultura, impondo, no lugar deles, o sentido das massas, a “hiperdemocracia das massas”.

“As massas propuseram a distanciar-se dos assuntos políticos, não discutindo e não participando das atividades políticas, o que consolidou lideranças conduzidas pela demagogia e pela ignorância. A lei que ocupa essa hiperdemocracia é: ‘Quem não for como todo mundo, quem não pensar como todo mundo, correrá o risco de ser eliminado’.”¹⁴⁴

Perdido no meio da massa, o homem perde sua condição de integrante de uma história, e fica sem passado, sem cultura, o que significa sem sua

humanidade (sem a vitalidade da história). Para Ortega, é grave a dissociação entre o passado e o presente, acontecimento mais comum da época do homem-massa. O filósofo afirma que os homens atuais de repente ficaram sozinhos sobre a terra e o espírito tradicional se evaporou - ficaram sem razão histórica, sem razão vital. Os modelos, as normas, as linhas de conduta já não nos servem e agora temos que resolver nossos problemas sem a colaboração efetiva do passado, em pleno atualismo - sejam eles de arte, de ciência ou de política. A sociedade industrial criou uma nova natureza para o homem, a tecnologia, que substituiu as crenças e os usos por outras. O homem comum, vulgar, acha que o mundo da técnica é o natural e vive nele de forma inautêntica, fora de si, afundado numa nova natureza.

5.6. A vida sobre cômodos trilhos

Para Ortega com a nova técnica, o homem passa a pensar que viver é não ter limite algum, é abandonar-se tranqüilamente a si mesmo e que não há necessidade de fazer a si próprio. Para o homem massificado do século XX, praticamente nada é impossível, nada é perigoso e, o grande problema: em princípio, ninguém é superior a ninguém, não há nortes a serem seguidos, nenhuma espinha dorsal que possamos identificar na humanidade. Não há valores. Tudo cai, se horizontaliza, se relativiza.

Uma diferença entre o perspicaz e o tolo, é que este não desconfia de si, que não indaga sobre si e tampouco percebe a vida que está em torno. O perspicaz é todo esforço para escapar da tolice; o tolo é inércia e quando cresce em número e toma dimensões sociais vira sociedade em desânimo, em falta de alma, preguiçosa pasmacera. Por não ser um desportista é que o tolo não suspeita de si mesmo. Vem daí, segundo Ortega, a

invejável tranqüilidade com que ele se instala em sua ignorância. O tolo jamais sai de sua ingenuidade, é vitalício e impermeável, segundo o filósofo, e é por isso que lembra o escritor Anatole France, ao dizer que “o néscio é muito mais funesto que o malvado. Porque o malvado descansa algumas vezes; o néscio, jamais”¹⁴⁵.

A inteligência, característica do homem-autêntico, é esforço que gerou a cultura. E o homem-massa, pouco exigente, acaba sendo conduzido por pessoas medíocres e sem grande memória, sem consciência histórica, que se comportam como se o passado tivesse acabado e que tampouco se esforçam para construir a cultura, que é sua natureza. Essas minorias que conduzem são também feitas de homens-massa, desde o professor universitário, passando pelo cientista e o especialista, o homem-massa impregna tudo, inclusive a universidade, habitat do intelectual bárbaro, o especialista capaz de falar com toda a propriedade do mundo sobre seu tema, mas que balbucia sobre todo o resto.

A facilidade material do século XX fez com que o homem médio nunca tivesse tanta facilidade para resolver problemas como até aqueles anos 30. Pois a vida para este tipo de homem passou a marchar sobre cômodos carris e pouco passou a haver de violento e perigoso à sua volta. Assim, este homem médio não vê barreira alguma para seus desejos, anestesiado, não sente mais nada, o que jamais, em toda a história, havia acontecido.

Pois este é o novo cenário para a existência humana, tanto em termos físicos como sociais. Por essas razões, este novo homem que surge, engendrado pelos ganhos técnicos do século XIX, é um homem à parte de todos os anteriores: “Para o ‘vulgo’ de todas as épocas,

‘vida’ havia significado, antes de tudo, limitação, obrigação, dependência; numa palavra: pressão”¹⁴⁶. Mas o homem dos anos 30 é o contrário:

“O homem vulgar, ao encontrar-se com este mundo técnica e socialmente tão perfeito, crê que o produziu a natureza, e não pensa nunca nos esforços geniais de indivíduos excelentes que supõe sua criação. Menos ainda admitirá a idéia de que todas estas facilidades continuam-se apoiando-se em certas difíceis virtudes dos homens (...) Isto nos leva a apontar no diagrama psicológico do homem-massa atual dois primeiros traços: a livre expansão dos seus desejos vitais, portanto, de sua pessoa, e a radical ingratidão a tudo quanto tornou possível a facilidade de sua existência. Um e outro traço compõem a conhecida psicologia da criança mimada.”¹⁴⁷

5.7. Homem-massa, o mocinho satisfeito pela técnica

O homem-massa atual é o herdeiro de um passado extenso e genial e que tem sido mimado pelo mundo circundante. Nele não há mais pressão nem choque com o mundo e as pessoas ao seu redor. Assim, se acostumou a não contar mais com os demais e, sobretudo, não contar com ninguém superior a ele. Com o desenvolvimento da técnica (que, como já se disse, em si não é má, mas que, pela natureza torpe do homem-massa, é utilizada apenas para a diversão, o conforto e a despreocupação, ao invés do enimesmamento e da reflexão), não é mais preciso hierarquia, nem autoridade e o homem se horizontaliza numa indiferenciação também de critérios, entre eles o

estético. Se o movimento do homem é da alteração para o ensimesmamento e deste para a ação, a práxis, no homem-massa ele não sai da alteração pura, esfacelamento inclusive de saber-se no mundo, de saber-se eu-circunstância, de ter que contar com os outros, porém com autonomia, pensando por si próprio.

Ele não tem mais a sensação da superioridade alheia, anestesiado que está pelas conquistas da técnica. Com certos recursos, pode gritar, inclusive, mais alto que alguém que antes se colocava como quem domina determinada arte. A hiperdemocracia das massas é o fim da cultura.¹⁴⁸

Até o século XIX, o homem sentia que “aqui termino eu e começa outro que pode mais que eu”. Porém, com todos os instrumentos à mão ninguém pode mais que eu, ou todos podem igualmente. Ao homem médio de outras épocas, diz Ortega, o mundo lhe ensinava cotidianamente esta “elemental sabedoria, porque era um mundo tão toscamente organizado, que as catástrofes eram freqüentes e não havia nele nada seguro, abundante nem estável”¹⁴⁹. Mas, com o domínio da técnica, certos barbarismos puderam ser soltos. Contra toda esta insegurança era preciso contar com os outros. Necessitava-se cultura. Ao contrário, hoje o homem médio se encontra em uma paisagem cheia de possibilidades, segura, à sua disposição, sem depender de prévio esforço:

“Estas massas mimadas são suficientemente pouco inteligentes para crer que essa organização material e social, posta a sua disposição como o ar, é de sua própria origem, já que tampouco falha, ao que parece, e é quase tão perfeita como a natural.

Minha tese é, pois, esta: a própria perfeição com que o século XIX deu uma organização a certas ordens da vida, é origem de que as massas beneficiárias não a considerem como organização, mas como natureza. Assim se explica e define o absurdo estado de ânimo que essas massas revelam: não lhes preocupa mais que seu bem-estar e ao mesmo tempo são insolidárias das causas desse bem-estar. Como não vêm nas vantagens da civilização um invento e construção prodigiosos, que só com grandes esforços e cautelas se pode sustentar, crêem que seu papel se reduz a exigilas peremptoriamente, como se fossem direitos nativos. Nos motins que a escassez provoca soem as massas populares buscar pão, e o meio que empregam sói ser destruir as padarias. Isto pode servir como símbolo do comportamento que em mais vastas e sutis proporções usam as massas atuais ante a civilização que as nutre.”¹⁵⁰

Assim, a nova voz grita que viver é não encontrar limitação alguma, mas abandonar-se tranqüilamente a si mesmo (não ensimesmado, saído da alteração), afinal praticamente nada é impossível e ninguém é superior a ninguém. Este homem, segundo Ortega, costuma não apelar a nenhuma instância. Satisfeito com o que é, não tem necessidade de confrontar o que pensa, o que sente e o que gosta com ninguém mais e assim tenderá a considerar boas suas opiniões, apetites, preferências ou gostos, de maneira solipsista, de um lado, heterônomas de outro.

Ao contrário desse, diz Ortega, o homem-seleto ou excelente está constituído por uma íntima necessidade de apelar de si mesmo a uma norma além dele, superior a ele, a cujo serviço *livremente* se põe (autonomia). Essa seria a diferença principal entre um homem-massa e seu oposto, o homem-autêntico. Um é o que exige muito de si mesmo, o outro, nada. E Ortega adverte que contrariamente ao que se costuma acreditar, é o homem de seleção, e não a massa, quem vive em essencial servidão (uma servidão autônoma ao esforço de dar sentido e construir cultura):

“Sua vida não lhe apraz se não a faz consistir em serviço a algo transcendente. Por isso não estima a necessidade de servir como uma opressão. Quando esta, por infelicidade, lhe falta, sente desas-sossego e inventa novas normas mais difíceis, mais exigentes, que a oprimam. Isto é a vida como disciplina – a vida nobre –. A nobreza define-se pela exigência, pelas obrigações, não pelos direitos. Noblesse oblige. ‘Viver a gosto é de plebeu: o nobre aspira a ordenação e a lei’ (Goethe).”¹⁵¹

5.8 O homem-massa e o Estado de massas

Do ponto de vista político, a cisão com a história, com o passado, o esquecimento da cultura são críticas que Ortega faz tanto aos Estados Unidos quanto à Revolução Russa, de 1917. Para o espanhol, socialista em sua juventude, mas não marxista, antes um defensor do chamado liberal-socialismo, conforme Javier Zamora Bonilla, em *Ortega y Gasset* (2002), é ela o perfeito lugar comum das revoluções porque o homem-massa não tem

condições de ser revolucionário. Para tanto, necessitaria engolir todo o passado, degluti-lo, condição sem a qual ele volta todo, como aconteceria com a Rússia e que se realizaria, de fato, em 1994.

“A questão não está em ser ou não ser comunista e bolchevista. Não discuto o credo. O que é inconcebível e anacrônico é que um comunista de 1917 se atire a fazer uma revolução que é em sua forma idêntica a todas as que houve antes e na qual não se corrigem os mínimos defeitos e erros das antigas. Por isso não é interessante historicamente o acontecido na Rússia; por isso é estritamente o contrário de um começo de vida humana. É, pelo contrário, uma monótona repetição da revolução de sempre, é o perfeito lugar comum das revoluções. Até o ponto de que não há frase feita, das muitas que sobre as revoluções a velha experiência humana fez, que não receba deplorável confirmação quando se aplica a esta. ‘A revolução devora seus próprios filhos!’ ‘A revolução começa por um partido moderado, a seguir passa aos extremistas e começa mui rapidamente a retroceder para uma restauração’, etc., etc. A esses tópicos veneráveis podiam ajuntar-se algumas outras verdades menos notórias, porém não menos prováveis, entre elas esta: uma revolução não dura mais de quinze anos, período que coincide com a vigência de uma geração.

Quem aspire verdadeiramente a criar uma nova realidade social ou política, necessita preocupar-se antes de tudo de que esses humílimos lugares comuns

da experiência histórica fiquem invalidados pela situação que ele suscita. De minha parte reservarei a qualificação de genial ao político que mal comece a operar comecem a ficar loucos os professores de História dos Institutos, em vista de que todas as 'leis' de sua ciência aparecem caducadas, interrompidas e feitas cisco.

Invertendo o signo que afeta o bolchevismo, poderíamos dizer coisas similares do fascismo. Nem um nem outro ensaio estão 'à altura dos tempos', não levam dentro de si resumido todo o pretérito, condição irremissível para superá-lo. Com o passado não se luta corpo a corpo. O porvir o vence porque o devora. Se deixar algo dele fora está perdido.

Um e outro – bolchevismo e fascismo – são duas falsas alvoradas; não trazem a manhã do amanhã, mas a de um arcaico dia, já usado uma ou muitas vezes; são primitivismo. E isto serão todos os movimentos que recaiam na simplicidade de travar uma luta com tal ou qual porção do passado, em vez de proceder a sua digestão.

Não há dúvida de que é preciso superar o liberalismo do século XIX. Mas isso é justamente o que não pode fazer quem, como o fascismo, se declara antiliberal. Por isso – ser antiliberal ou não liberal – é o que fazia o homem anterior ao liberalismo. E como já uma vez este triunfou daquela, repetirá sua vitória inumeráveis vezes ou se acabará tudo – liberalismo e antiliberalismo – numa destruição da Europa. Há uma cronologia vital inexorável. O

liberalismo é nela posterior ao antiliberalismo, ou, o que é o mesmo, é mais vida que este, como o canhão é mais arma que a lança.”¹⁵²

A única verdadeira superação do passado é contar com ele. O liberalismo tinha sua razão e é preciso estar atento a ela. Mas, “não tinha toda a razão, e essa que não tinha é a que se devia tirar-lhe. A Europa precisa conservar seu essencial liberalismo, condição para superá-lo”¹⁵³. Conclui Ortega: “precisamos da história íntegra para ver se conseguimos escapar dela, não recair nela”. Mas, segundo o autor, dificilmente conseguirá este intento o “garoto mimado da história humana”.

Por outro lado, o homem-massa de 1930 tinha duas capitais, segundo Ortega: Moscou e Nova York. “Os Estados Unidos são, de certo modo, o paraíso das massas. Nem muito menos se pode estranhar que agora, quando as massas triunfam, triunfe também a violência e se faça dela a única *ratio*, a única doutrina”¹⁵⁴. Disso resulta um tipo de Estado, um estado de massas:

“O Estado só é massa no sentido em que se pode dizer que dois homens são idênticos porque nenhum deles se chama João. O Estado Contemporâneo e a massa só se coincidem em ser anônimos. Mas acontece que o homem-massa pensa, de fato, que ele é o Estado, e tenderá cada vez mais a fazê-lo funcionar a qualquer pretexto, a esmagar com ele qualquer minoria criadora que o perturbe - que o perturbe em qualquer campo: na política, nas idéias, na indústria.”¹⁵⁵

5.9 A ameaça da massificação à heterogeneidade da Europa

Uma das principais preocupações do filósofo espanhol em *A Rebelião das Massas* é com o fenômeno da massificação, que acabaria com a variedade da Europa, berço da civilização precisamente por causa dessa variedade cultural - a heterogeneidade é um valor importante para Ortega e que se opõe à homogeneidade, à coletivização, à massificação, à falta de nobreza e de estilo próprio no fazer a sua vida.

Neste sentido, a destruição da heterogeneidade da Europa, que se inicia com a rebelião das massas, era uma ameaça à civilização que, em breve cairia na indistinção homogênea. A tese de Ortega é de que a Europa (o Ocidente) é um heterogêneo tesouro da humanidade, ameaçado pelo homem-massa e sua homogeneidade contra a diversidade. Defendendo o ponto de vista de que a Europa é constituída de variedade ao invés de homogeneidade (posição que se diferencia muito de quem acusa a Europa de ter um modo único e predominante de cultura), para Ortega esse continente seria, antes, um equilíbrio, uma unidade de diversidades, comparável a um enxame de povos ocidentais que alçou vôo sobre a história desde as ruínas do mundo antigo e que caracterizou-se sempre por uma forma dual de vida, mistura de massa e minoria.

“Pois aconteceu que à medida que cada um ia formando seu gênio peculiar, entre eles ou sobre eles se ia criando um repertório de idéias, maneiras e entusiasmos. Mais ainda. Este destino que os fazia, a par, progressivamente homogêneos e progressivamente diversos, há de

entender-se com certo superlativo de paradoxo. Porque neles a homogeneidade não foi alheia à diversidade. Pelo contrário: cada novo princípio uniforme fertilizava a diversificação.”¹⁵⁶

Na opinião de Ortega, essas características estão evidentes quando observamos as guerras européias. Segundo ele, elas mostraram quase sempre um curioso estilo. Nessas guerras, diz Ortega, evitava-se a aniquilação do inimigo, já que eram verdadeiros certames. Por essa razão, os povos europeus seriam, há muito, uma sociedade, uma coletividade, no mesmo sentido que têm estas palavras aplicadas a cada uma das nações que a integram. Europa seria uma sociedade que manifesta todos os atributos de uma comunidade. Tem costumes próprios, usos, opinião pública, direito, poder público. Mas, segundo o autor, todos esses fenômenos sociais se dão na forma adequada ao estado de evolução em que se encontra a sociedade européia, que não é tão avançado como o de seus membros componentes, as nações.

A unidade da Europa não é uma fantasia, segundo Ortega, mas uma realidade. A fantasia seria a crença de que a França, a Alemanha, a Itália ou a Espanha são realidades substantivas e independentes, que não tenham a ver com a Europa. Porém nem todo o mundo percebe com evidência a realidade da Europa, por um fato que dificultaria essa visão: a Europa não é uma “coisa”, mas um equilíbrio. E esse equilíbrio consiste essencialmente na existência de uma pluralidade. Se essa pluralidade se perde, aquela unidade dinâmica se desvanece.

Em 1931, o jornal *La Nación* publicou o artigo *Los ‘nuevos’ Estados Unidos*, em que Ortega lembra de suas conferências de 1928 e da rebelião das massas, como lugares em que havia insinuado que, entre as causas da depreciação vital da Europa (e do mundo, certamente), a mais curiosa seria a falsa idéia que ela deixou os Estados Unidos colocarem em sua mente, no que se refere à técnica. Contra essa enfermidade, Ortega só via um remédio: a unificação da Europa, para que voltasse a exercer um efetivo mando mundial.

Neste sentido, como é bastante conhecido, Ortega adiantou a idéia de formação da União Européia, mas importa se perguntar sobre qual é o papel dessa nova superpotência no jogo dos poderes mundiais, ou seja, até que ponto a estética e ética de massas não afetaram, mesmo na Europa, os pilares da cultura ocidental, a ponto de não haver mais possibilidade de um contrapoder baseado em valores “autênticos”. Para o filósofo espanhol, causava irritação e pena a cegueira de muitos de seus contemporâneos, com o avanço do poderio norte-americano, até o ponto que Ortega considera urgente o esforço para esclarecer esta “nova” perspectiva. E sugere duas ações: editar livros críticos sobre a estrutura íntima da sociedade norte-americana e a publicação, em série, de artigos com idéias alternativas sobre os EUA.

Estava claro para o filósofo que o remédio contra o mal do domínio intelectual dos Estados Unidos sobre a Europa era uma mistura bem dosada de história e filosofia, como os saberes, as humanidades, que poderiam devolver aos europeus uma consciência de seu tempo “e colocar a técnica dentro do edifício da cultura e submetida ao seu influxo e direção.”¹⁵⁷ O eixo para vertebrar novamente a Europa seria um programa moral,

uma forma mais avançada de convivência européia. O que reclama Ortega é a instauração de um novo conjunto de crenças sobre quem deve mandar e de que maneira as instituições devem responder às demandas da época.¹⁵⁸ No fundo, a ameaça das massas é a de fazer desaparecer a dinamicidade interior da Europa, ou seja, a dinamicidade da cultura, uma forma de homogeneidade que ameaça consumir completamente o tesouro da cultura ocidental.

Como diz Moro Esteban, no artigo *La crisis del deseo. La Rebelión de las Masas a la luz de Meditación de la Técnica*, Ortega vê a imaginação como o órgão da vida humana. Ela é fundamental porque a vida precisa ser constantemente inventada, não é dada pronta, como ocorre, por exemplo, a uma pedra. É com a imaginação que vamos fazer o programa de nossa vida (e o programa do mundo). Ocorre que alguns se esforçam nesta autêntica faina. Outros delegam esse trabalho à coletividade, à “gente”, o poder de ditar as leis sob as quais irão viver¹⁵⁹. A rebelião das massas impossibilita a necessária faina de dar sentido à nossa vida e à nossa circunstância maior: o mundo.

Moro Esteban lembra que, no mundo humano, coexistem duas fatalidades: a induzida por leis imutáveis, como aquela em que vivem as coisas ao redor do homem, em que não existe desejo. E aquela propriamente humana: “a obrigação ontológica de aspirar a ser sem que caiba outra opção”. Daí a noção orteguiana fundamental de vida como drama, como movimento e vôo para além de sua circunstância imediata, tão necessárias (hoje em dia cada vez mais) para superar as adversidades de uma circunstância que é suporte mas também restrição.

No entanto, em nenhum outro tempo essa vida autêntica, dramática, esteve tão ameaçada quanto o

início do século XX. As novas leis são uma ética e estética de massas. Mas o principal fenômeno é que a técnica, altamente positiva ao resolver diversos problemas da luta do homem contra suas circunstâncias, liberou uma dimensão humana que vivia escondida, sufocada pelo rigor das circunstâncias até o século XIX. O homem do século XX (ou pelo menos o ocidental do século XX) que começa a viver neste mundo dado, feito ao redor, com muito menos dramaticidade, em que tudo funciona) se vê num grande mal-estar: o da crise do desejo, do desejo de conhecer, de se aventurar às grandes perguntas, de buscar dar sentido ao próximo passo.

Moro Esteban aponta que, tanto em *España Invertebrada* quanto nos outros livros já citados, Ortega apresenta uma Europa (Ocidente) extenuada em sua faculdade de desejar. A acomodação, a ausência de esforço, atrofia e cria este tipo deficiente, deturpado, de homens: o que não imagina, o que não cria, o que não deseja, o que perde o órgão essencial que caracteriza o ser humano e o difere dos demais seres: a imaginação. A rebelião das massas é essa crise do desejo, crise da imaginação e do esforço ontológico de dar sentido (um sentido que nunca havia sido dado, mas que o novo-homem começa a viver pela primeira vez. É esse homem que Ortega chama em *Meditación de la Técnica* de, “novo rico”, o *snoob*, senhorzinho satisfeito, bárbaro que ascendeu pelo alçapão da história e vive na cultura como em estado de natureza. O homem-massa naturalizou aquilo que é produto da técnica).

Por novo rico, entenda-se aquele personagem que recebeu um mundo pronto para seu deleite, tecnicamente resolvido, que ele não construiu e diferente do vivido por todos os seus antepassados. Este homem poderia aproveitar a boa fortuna para fazer ainda mais

em prol de sua “maioridade”, continuando o sentido de ilustrar-se, de autonomizar-se. Mas o que ele faz é aproveitar os frutos, colhê-los como um selvagem arrancando bagas maduras das árvores e reclamar não uma dramaticidade da vida, uma aventura da razão, mas o contrário: ainda mais conforto, paralisia, atrofia da imaginação.

O século XX (e com certeza o início do XXI) vive sob o brutal império das massas. Esse homem-massa, “menino mimado” de nosso tempo, não reconhece o esforço criador, imagina ter mais direitos que deveres, é um obcecado pelas aparências e um insincero com relação à sua própria existência. Moro Esteban ressalta que ele vive uma pseudo-estética, essa deturpação da estética que é a do consumidor passivo que abdica de sua missão principal de inventar o argumento de sua própria vida. Este homem do nosso tempo abstém-se de inventar o argumento e também de buscar conhecer o absurdo em que está mergulhado - abdica de pensar, abdica de filosofar radicalmente (crise da filosofia, em Ortega, *Origem e Epílogo da Filosofia*), abdica do todo para viver confortavelmente um mundo artificial, pormenorizado: desinteressa-se pelo todo, e superinteressa-se pela parte, transformando-se no bárbaro especialista que conhece absolutamente tudo sobre quase nada e nada sobre quase tudo. É assim que ele, motivado pelos êxitos da técnica moderna, converte a técnica mesma no objetivo último da vida. A técnica se transforma em razão vital.¹⁶⁰

Além da deturpação da estética, o homem-massa vive uma deturpação da ética e uma deturpação da democracia, a hiperdemocracia, em que a voz tonitroante da maioria sufoca a gentileza e a nobreza de espírito das minorias intelectualmente e espiritualmente culti-

vadoras do esforço, intelectual, do drama ontológico, da imaginação vital. Diz Moro Esteban:

“Frente à democracia liberal, a hiperdemocracia se caracteriza pela conquista do direito à vulgaridade e a atuação à margem da disciplina que na primeira prescrevia a lei. Por outro lado, de uma perspectiva ética, a nobreza se assimila à humanidade frente à prepotência nascida da nua exigência de direitos e a simultânea isenção de deveres.”¹⁶¹

Mas que alternativa existiriam para esse homem-massa? Segundo Moro Esteban, Ortega não acredita seriamente que seu oposto, o homem autêntico, o *gentleman*, seja uma alternativa sociológica aos tempos de dominação do homem-massa. No entanto, o importante é que ele representa um *ethos*, que pode ser utilizado como exemplo. O caráter de exemplaridade é fundamental e essa é a função de uma minoria de artistas, filósofos e outros: ajudar a discursar contra o fetichismo técnico, opondo-se ao esvaziamento da vida e da cultura.

Neste sentido, Ortega pode ser visto como um dos autores que no século XX saem em defesa dos valores da cultura, contra o predomínio da civilização técnica. Moro Esteban vê a possibilidade de um “novo humanismo” para preencher os vazios e reimprimir o desejo, através do estabelecimento de uma racionalidade nova, na qual a razão carregue um desejo nutrido pela imaginação. Mas há desejos profundos e desejos superficiais e o tecnicismo acabou com aqueles e armou o palco para estes. A técnica libertou o homem dos vínculos com a cultura e o instalou numa civilização que, desde a perspectiva da sociedade

industrial, tem se constituído na separação entre execução e ideação, ponto fundamental da desumanização no trabalho e da alienação dos homens:

“Temos como resultado um homem dócil às grandes multinacionais, sempre interessadas em servir produtos meramente cosméticos e gratificações a la carte.”¹⁶²

No entanto, o comentador ainda tem esperança numa mudança de quadro e, exatamente pelas próprias possibilidades da técnica. Novas tecnologias possibilitam ao homem atual uma interatividade nunca vivida em nenhuma época. Traz para o debate o conceito de “indivíduo-rede”, que coloca como oposto ao homem-massa, e o de “prossumidor” (conceito de Alvin Toffler), o consumidor-produtor, que recuperariam um discurso sobre a independência e a autonomia individual, possibilitando também se “construir a novela de nossa vida que imaginara Ortega y Gasset.”¹⁶³

Para María Cristina Pascerini, em *Reflexiones sobre la Crisis de la Vida Colectiva en la Rebelión de las masas. Una visión dantesca de la sociedad?*, *A Rebelião das Massas*, tal como *A Divina Comédia* (2000), de Dante Alighieri, denuncia a crise na sociedade depois de chegada ao poder uma nova força social. O autor, segundo a comentadora, percebeu uma mudança profunda que se dava na sociedade de sua época e, como Dante, demonstra uma pouca estima ao novo grupo social – a massa – que chegava ao poder. No entanto, Ortega é mais otimista que o poeta italiano e mantém uma esperança no homem de sua época, já que acha perfeitamente possível resgatar

a sociedade da crise em que está mergulhada por causa do império das massas.

Bastaria que minorias empreendessem nela novos projetos que lhe dessem vitalidade e vertebração. Essa é a esperança de um pedagogo, tal como o Mênem de Sócrates, a lhe perguntar se a virtude pode ser ensinada. Ortega crê que o papel da minoria é justamente fazer essa pedagogia social, fazendo da massa algo esforçado, posto a superar-se a si mesma. Para isso, a nosso ver, seria necessária uma espécie de Nova Ilustração, baseada na razão vital, projeto sem o qual a invertebração e inversão de valores não poderiam ser revertidos.

Além disso, por mais que Ortega insulte as massas, à maneira de Heráclito, o império das massas tem pelo menos uma vertente favorável, pois significa uma subida de todo o nível histórico. Seria um momento para a humanidade dar um passo ainda mais largo em direção à construção de um mundo mais autêntico, mais humano. Mas, para tal, seria necessária a intervenção de uma minoria, por mais que essa posição causasse mal-estar em alguns de seus ouvintes:

“Por um lado o filósofo faz uma análise sincera da sociedade; sua franqueza pode inclusive chegar a nos molestar, em primeiro lugar porque nos obriga a interrogarmo-nos sobre a nobreza ou vulgaridade da vida que levamos; em segundo lugar porque não o preocupa a impopularidade de afirmar rotundamente que não considera capaz ao gênero de homem que domina hoje, o homem-massa, de impulsionar vitalmente a civilização”.¹⁶⁴

A mudança, para Ortega, é possível e requer esforço, um esforço a cada dia mais dificultado. O motivo é que as próprias minorias estão mais desqualificadas para tal pedagogia. A tal ponto que, como comenta Pascerini, o norte-americano Chistopher Lash, autor de “La Rebelión de las Élites” afirma que as minorias, na verdade, deserdaram de qualquer função como a que Ortega esperava. Lash afirma que, se para Ortega, o domínio das massas era uma ameaça maior para a ordem social e as traições civilizadoras...

“...Em nosso tempo se inverteu a situação, pois o perigo procede agora das elites, das minorias que já não têm valores, e ainda lhes preocupa menos o progresso da civilização. Só o que os interessa, adverte Lasch, é o bom funcionamento do mercado, sem sentir nenhuma obrigação intergeracional, nem até o passado nem até o futuro, de modo que hábitos mentais que Ortega encontrava no homem-massa caracteriza hoje segundo Lasch as elites dirigentes e profissionais, as classes dirigentes.”¹⁶⁵

De toda a forma, *A Rebelião das Massas* e o personagem “homem-massa” seguem orientando para uma leitura fértil da sociedade contemporânea, como deixa claro Alonso Guillermina Dacal em *La rebelión de las masas: pronóstico de una realidad desafiante* (2000). Segundo ela, os grandes avanços do século XX também representam grandes retrocessos, principalmente no que se pode ver em relação ao viver dos seres humanos. Nosso tempo segue sendo de grande imprevisibilidade, tal como foram todos os outros tempos anteriores, com a

diferença de que há uma ilusão de que essa imprevisibilidade já não exista. Nesse novo mundo, as minorias não dão exemplo, perderam sua vida nobre e as massas já não fazem mais (e talvez com razão) cumprir sua função de docilidade para criar novos usos. A ausência dos melhores e a deturpação das elites deixam cada vez menos saída para o problema da invertebração da cultura e para o restabelecimento de valores, conduzindo a sociedade a uma vida menos deturpada dos valores vitais.

“Hoje se busca a eficiência, a utilidade efetiva e nada mais; o homem não pode ser criativo, original, não lhe pode acontecer nada que a sociedade não tenha previsto, e é que vivemos num meio massificado, um meio que não ajuda ao homem manter-se na existência própria e individual. Portanto tem feito que a existência dos indivíduos seja uma existência impessoal, generalizada, ou seja, uma existência massificada”¹⁶⁶

A rebelião das massas, ainda em pleno vigor, pode ser o trânsito para uma nova sociedade, mas também pode representar uma catástrofe no destino humano, afirma a comentadora. Isso porque no processo histórico não existe progresso seguro, nem evolução sem a constante ameaça de retrocesso. “Por isso este advento da massas, nos está trespassando e deve ser objeto de reflexão para que marchemos com firmeza entre as causas e as possíveis conseqüências; e assim resgatar, revalorizar o acontecer humano.”¹⁶⁷

6. Conclusão

A filosofia nasce como oposição aos múltiplos desmandos que se constituem na humanidade, dos sacerdotes, de certos tipos de políticos etc. Por isso, para Ortega, como lembra a coordenadora do curso de Filosofia da Universidade de León, Espanha, Maria Isabel Lafuente Guantes, ela é um insulto e o que filosofa é aquele que necessariamente se opõe a algum desmando - no caso de *A Rebelião das Massas* e, quem sabe, de toda a obra de Ortega, aos desmandos do homem-massa. A filosofia surge do descontentamento e supõe um ataque contra um adversário ao qual se manifesta o desprezo que sua ordem teórica e prática merece, servindo-se de impropérios. Ortega mostra que a filosofia supõe e exige condições de criação, de invenção, de riqueza, de eleição - portanto, de liberdade - razão pela qual sempre terá como adversário a insuficiência, entendendo que esta se mostra expressamente no homem-massa, no vulgo que se nega a exercer sua constitutiva liberdade. Além disso, para Ortega a filosofia sempre exige uma criação de estilo. Observa que toda crítica ao homem-massa é proveniente destas idéias e, se a crítica é para este homem um insulto, é porque, “entre outras coisas se nega a pensar”.

Certo é que, se para Ortega, a filosofia é “paradoxal” é porque ele entende a *doxa* como opinião comum, mais precisamente: “opinião pública”, de forma que a filosofia vai sempre contra a opinião pública, a que assenta como inamovível a ordem tribal com seu chefe e acólitos. A comentadora lembra, também como já deixamos claro neste livro, que a filosofia, como sustenta Ortega, é metafísica, e a metafísica é o que fazemos todos,

quando vivemos... De maneira que resulta que não é apenas a filosofia acadêmica um insulto, mas também que prioritariamente o que parece um insulto é a busca da razão vital. A diferença – ressalta - entre o homem autêntico e o homem-massa existe porque aquele aceita a crítica, o insulto, que provém da razão vital, enquanto que o homem-massa, que não aceita esta crítica, atuará contra sua própria razão vital. Supõe-se daí que se pode responsabilizá-lo por sua situação. O homem-massa é paciente e agente de sua condição de massa.

Essas são, em linhas gerais, as dimensões do tema que quisemos apontar. Podemos concluir que, delimitado pelos dois flancos da filosofia e da sociologia, percebemos que o homem-massa é um conceito mais próximo da filosofia (ou metafísica) orteguiana e a rebelião das massas, um conceito mais sociológico. Homens-massa sempre existiram, desde o início da filosofia até hoje, porém não as condições materiais (técnica) para que ocorresse a rebelião e ascensão do homem-massa, ao poder, como no século XX. Podemos dizer, então, que há um homem-massa intemporal (o que desde sempre vive na opinião, na tradição, nos usos, e que não filosofa) e um homem-massa atual, que irrompe ao cenário da humanidade, com a explosão demográfica da virada do século XIX para o XX, possibilitada pelos avanços técnicos e pela crise de uma razão sem substância. Haveria, assim, um homem-massa como traidor metafísico (ou seja, que não filosofa, que não faz metafísica, já que metafísica se vive, em Ortega), no sentido em que se trata de um homem que se abstém de fazer a si mesmo, com autonomia, de viver a dramaticidade de sua vida, de esforçar-se por dar sentido a si próprio e que, em sua dimensão social faz do mundo sua imagem e semelhança.

O homem-massa sempre existiu e, muitas vezes, foi tratado por impropérios por diversos filósofos, desde Heráclito e Parmênides. Já no início, esse tipo de pensar avesso ao dogma se manifestou como um insulto à opinião corrente, não tanto como forma, mas mais como efeito sobre um homem-massa detentor de falsas verdades, cultivador de simulacros e arbitrariedades, que sempre foram exatamente o alvo da atividade filosófica. Pensar é pensar contra. É opor-se e, principalmente, opor-se aos desmandos, ao injustificado, ao arbitrário. Esse o adversário de todo o filósofo.

A filosofia, no sentido orteguiano, é um dardejear contra o vulgo, à maneira de Heráclito, Parmênides e outros filósofos da antigüidade. De uma certa perspectiva, essa filosofia nascente deu lugar, com o tempo, a um pensamento abstrato, produto da razão físico-matemática, que foi insuficiente e impotente para dar conta do mundo, tornando-se, ele próprio, um pensamento menos plenário, com menos afã de conhecer o todo, tal como faziam os filósofos antigos, mais seguro (e portanto menos vital, já que a vida é insegurança e esforço natatório), até mesmo mais burguês, menos aventureiro.

Essa filosofia pouco norteadada pela aventura, que opta por um método seguro, que se pensa mais como ciência (restrita, portanto) do que como olhar assombrado para um objeto desconhecido (o universo ou multiverso) faz nascer um tipo de pensador também ele homem-massa: o especialista, o bárbaro que, por abstenção, deixa de fazer as perguntas realmente necessárias (filosofia, metafísica), para viver na segurança de um objeto menor, que investiga nas horas de seu expediente. Nada mais artificial, nada menos vital,

nada menos autêntico que este pensamento burguês que toma conta do mundo atual.

Ortega, portanto, vai identificar o homem-massa até mesmo neste intelectual da razão físico-matemática, no homem que vive de abster-se, que vive de preocupar-se em desocupar-se (do resto). E também contra ele vai lançar improperios, num insulto que, em última instância, tem como objetivo uma revisão da filosofia e de seus principais conceitos, entre eles o de ser, o de sujeito e o de razão. O homem-massa vive a razão físico-matemática (instrumental), o homem autêntico vive a razão plenária, a razão vital, fundada na vida e na vida individual, não a coletiva, não a grupal, comunal, dos usos. O indivíduo é ponto arquimédico nessa antropologia filosófica, mas não o indivíduo apartado do mundo e sim o indivíduo que se sabe no mundo, que se compreende como vivente nas circunstâncias, mais plenário, é um eu-circunstância.

É desta perspectiva que mostramos, neste trabalho, que o homem-massa é um contraponto à antropologia filosófica orteguiana, afinal esta se baseia em um sujeito eu-circunstância, que vive a plenitude de uma razão que vem da vida, uma razão vital. É um sujeito que não se abstém de fazer a si próprio, que é autonomia, mas não solipsismo, que não está fechado em si mesmo, mas que é ele e as circunstâncias ao mesmo tempo, com as quais e contra as quais vive, responsavelmente, esforçadamente, desportivamente. Este homem autêntico representa, para Ortega, ainda uma saída para a sociedade de massas atual, carente de suas qualidades

Um enorme problema, e que exige as qualidades de verdadeiros pedagogos sociais, é fato de o homem-massa ser em muito maior número do que o autêntico, na sociedade de massas. Mas é preciso, a partir da

educação, reverter o caráter de massa, de multidão que, por suas dimensões chegam a pôr em risco os valores da humanidade, pacientemente construídos, segundo Ortega, na docilidade, no seguimento da exemplaridade que alguns homens exerceram positivamente sobre as massas. Para que não ponham em risco, é preciso reinvertebrar a sociedade ocidental, diminuindo os efeitos da quebra da tensão massa-minoria, da indocilidade e do não-seguimento do exemplo das minorias. Mas primeiro é preciso indivíduos educados na razão vital, plenária, e é neste sentido que a filosofia (metafísica orteguiana) segue útil para se pensar e transformar a sociedade atual.

Se por um lado, a razão é vital ao ser humano, como indivíduo, por outro, é vital à humanidade como um todo, tomando, nesta dimensão, a forma de *razão histórica*, também ela uma compreensão peculiar de uma razão substancial, não redutível à dimensão físico-matemática. E se a sociedade de massas atual carece de razão histórica é porque o homem-massa atual não tem razão vital. Uma reforma da sociedade é possível com uma perspectiva raciovitalista que recoloque uma razão vital a fundamentar o que hoje é fundamentado de maneira utilitária e pragmática pela razão físico-matemática.

POSFÁCIO

Cultura digital e desmassificação

Em 2020, o mundo deverá ter mais de 24 bilhões de dispositivos conectados em rede, como apontam pesquisas da empresa Machina Research (<http://www.machinaresearch.com/>), especializada no tema. Com isso, haverá uma média de três aparelhos conectados por pessoa, incluindo celulares, eletrodomésticos, tablets e até computadores. Eles poderão ser utilizados heteronomamente. Ou de modo um pouco mais autônomo. Se de maneira heterônoma, continuarão gerando massificação, mesmo que venha a ser um tipo customizado de massificação. Se de forma mais autônoma, poderemos ver a emergência de indivíduos-redes desmassificados?

Certamente que os atuais avanços da era digital podem, se bem aproveitados, gerar um ambiente menos favorável à homogeneização cultural e à vigência do comportamento do que Ortega chamou de homem-massa - este produto da técnica da era industrial que se desenvolveu na virada do século XIX para o século XX. Agora, em pleno século XXI, mais uma vez o desenvolvimento técnico vem trazer questões importantes para se pensar sobre como o ser humano se comporta em relação à tecnologia que ele mesmo desenvolve.

Diferentemente do homem-massa delineado por Ortega na década de 30 do século XX, os seres humanos atuais, do ponto de vista tecnológico, têm abundantes condições de viver numa multidimensionalidade da cultura. Há mais acesso à diversidade cultural e às condições de se fazer as recombinações de elementos, processos e visões de mundo, muito mais do que em

qualquer outro momento da humanidade. Portanto, em se tratando de cultura, essa palavra cujo sentido em muito tem a ver com modos de fazer, de técnicas e interação de indivíduos entre si e destes com a natureza, uma cultura ligada ao ambiente digital não pode ser desconsiderada numa leitura mais plena de nosso tempo.

A cultura digital e seus rebatimentos estéticos (diversidade cultural e recombinações), éticos (ética do compartilhamento) e políticos (ação cidadã em rede, descentralizada e com menos mediação de estruturas verticais) são, em termos mais amplos, um importante tema de nuestro tiempo. Não se trata mais da perda da aura da arte na época de sua reproduzibilidade técnica - como assinalava Walter Benjamin - mas, devido à desmaterialização dos suportes ocorrida nas últimas décadas, trata-se da perda da aura da obra de arte na época de sua infinita reproduzibilidade técnica.

Há mais condições de heterogeneidade, diversidade, inter e transculturalidade, portanto mais condições (e responsabilidades) dos sujeitos contemporâneos fazerem a si próprios. Foram décadas de unidimensionalidade (O homem unidimensional, de Herbert Marcuse). Nelas, a sociedade industrial impunha quase que uma única dimensão da vida: uma racionalidade “tecnológica” (físico-matemática, para Ortega) de mão única. Ela dominava e oprimia por meio de aparatos de controle das consciências humanas, meios de entretenimento e comunicação de massa que hiperdimensionavam em todos a pulsão de vida (sexo, jogos, entretenimento) e a pulsão de morte (violência urbana e sensação de insegurança extrema). O resultado eram homens e mulheres autômatos, incapazes de se opor ao sistema, pois vivendo a mecânica do conformismo, dentro das benesses do conforto.

Agora, com as novas condições, não há também mais desculpas: o homem-massa, paciente e agente de sua condição de massa, invertebrado habitante do ambiente técnico-consumista do século XX, dominado pelo mercado, por partidos, sindicatos e estados ortopédicos, de cima para baixo, não tem mais a quem jogar a responsabilidade. Ele pode recuperar sua autenticidade, como em nenhum outro momento da Humanidade. A técnica do século XIX engendrava o homem-massa, dizia Ortega. A técnica do século XXI pode engendrar o pós-homem-massa.

Se para os frankfurtianos e para a teoria crítica, o comportamento heterônomo era inculcado pela indústria cultural nas cabeças das pessoas, hoje este elemento se fragmenta. Desaparecem dia a dia os mediadores e as indústrias de fabricação de suportes materiais da arte e, de todo lado, movimentos de indivíduos em rede trazem as visões da periferia para o centro do debate sobre cultura. Com tudo isso, é possível dizer que estão dadas as condições técnicas para a superação tanto do homem massificado quanto do homem atomizado, fechado em si, solipsista, consumista individualizado e não participante de sua circunstância?

Em vez de massa, o comum

Pelo menos há mais condições de surgirem pessoas conscientes desta circunstância e que se conectam a outros, em rede, para gerar capacidade de influir e de produzir narrativas novas, mais autônomas que heterônomas. É também outra ideia de coletivo, não a que Ortega criticava, em cujo interior as ideologias das grandes narrativas achatavam as consciências. Trata-se de uma ideia de coletivo em que ponto a ponto, pessoa a pessoa, os sujeitos que o compõem têm liberdade de ser

e de pensar por si próprios. Em vez de massa, poderemos falar em “comum”, em que os indivíduos, com mais liberdade do que antes se reúnem livremente, autonomamente, para colaborar, para trabalhar em conjunto. A massa é passiva, o comum é ativo.

Estão dadas condições para um pós-homem-massa, integrante de uma humanidade-rede, diversa, amalgamada, em que aos traços da homogeneização cultural são acrescentados uma heterogeneidade viva de indivíduos em rede, formando coletivos que pensam o comum a partir da contribuição efetiva, ativa e crítica de seus integrantes. A esses está colocado o problema de saber a que se ater e compreender o “tema de nosso tempo”. Também se pode falar na necessidade de construção de uma outra ideia de Estado, de partidos e ideologias, não ortopédicas (como criticava Ortega), mas também não ausentes a ponto de permitir o *laissez-faire* do século XIX, o liberalismo econômico (que ele também criticava pela substituição que este fazia dos valores, por preços) tomar conta da cultura.

É tempo de falar sobre as condições de possibilidades da superação da dicotomia massa-minoria abordada por Ortega pois, como as condições da análise de Ortega mudaram - as circunstâncias técnicas se transformaram - a pedagogia social e o papel das minorias mudam também. Precisamos de uma síntese nem horizontalista (massa) nem verticalista (minoria), mas uma espécie de diagonal provocadora de sínteses e convergências: é a era do “e”, das conjunções. O desafio é similar ao que Ortega colocou-se: o de não ser binário, idealista ou realista, nem racionalista nem vitalista, nem eu nem circunstância, mas amálgama de um e outro.

Dessa maneira, a tensão massa-minoria das sociedades, pela descentralização dos meios de produção

e reprodução da cultura, traz outro sentido: a pedagogia necessária não é aquela de poucos homens autênticos, nobres, seletos e esnobes do início do século XX, atuando sobre a massa, mas uma vanguarda formada por pessoas conectadas em rede no mundo todo, capazes de liderar processos locais e globais de combate à unidimensionalização do mundo, à massificação e à homogeneização cultural. Autênticos, pode-se dizer, por professarem e viverem valores vitais, colaborativos, por trabalharem com uma razão com mais substância que a razão instrumental, físico-matemática. Não sabemos o que Ortega pensaria disso, hoje. Talvez não concordasse com estas conclusões. Mas, como pensar era, para ele, aventura de entusiasmo raciovital, assumimos seu raciovitalismo como ponto de partida para a aventura da razão. Não como ponto de chegada, o que seria também um ortopedismo que, seguramente, Ortega desaprovava.

Assim, tendo como base o “nem racionalismo, nem vitalismo: raciovitalismo”, de Ortega y Gasset, temos a possibilidade de pensar em um programa raciovitalista para a superação do problema da massificação nos tempos de hoje. Tempos em que vivemos um híbrido de era pré, industrial, e pós-industrial, e em que a homogeneização cultural e a padronização de comportamentos começam a ser contestadas em todos os cantos do mundo onde haja acesso à internet e sua conseqüente possibilidade de ação em rede, não do ponto de vista utilitário e consumista, mas cultural: a cultura digital.

Neste sentido, mais que a conexão física, obviamente fundamental, o que importa é a cultura de rede, a cultura colaborativa, pós-industrial e pós-massificante que vem sendo construída, pessoa a pessoa,

nessas conexões. Em nosso entendimento ela, a cultura digital, é condição para revitalizar a própria ideia de cultura, pesadamente homogeneizada. Ela é condição de possibilidade de se desmassificar, “destampar” o vital da diversidade cultural, das culturas populares, do interior dos países (e seu conteúdo extremamente valioso do ponto de vista de uma metáfora daquilo que se tem dentro, que tem entranha, que tem conteúdo, em vez do superficial, ostentatório, distintivo ou apenas mercadológico da cultura de produção fordista para consumo de homens-massa).

Há uma razão sendo produzida nas redes, que não é apenas técnica nem puro vitalismo irracionalista, mas uma razão que vem da vida (de milhões de vidas de indivíduos eu-circunstâncias em rede), com um potencial enorme de trazer novos valores à tona. Se, como disse Ortega y Gasset no início do século XX, o sujeito é um eu-circunstância, devemos considerar a circunstância atual de intensa conectividade ponto a ponto. Nessa, não mais pela pedagogia social de minorias, mas pela exemplaridade da participação ponto a ponto, o homem-massa da sociedade massificada tem condições de se tornar um pós-homem-massa, desde que utilize as novas tecnologias para gerar autonomia, em vez de se utilizar dos mesmos para gerar heteronomia, homogeneização e consumo massificado.

O ambiente digital provoca, com suas possibilidades, o homem a fazer novas narrativas de si próprio, em termos de valores, propriedades, ideia de si e da sociedade etc. O digital é uma nova circunstância. Se o homem-massa é produto da era industrial que gerou o chamado “fenômeno do pleno”, o consumo em massa e a homogeneização da cultura, é preciso pensar se as mudanças tecnológicas do nosso tempo, com a

emergência da internet e das redes também não dão condições para uma superação do problema criado pela relação desresponsabilizada do homem com os produtos da técnica daquela época, bárbaros a colherem seus produtos, como em estado de natureza. Conseguirão os sujeitos de hoje utilizarem estes ambientes de rede de forma a gerar autonomia e sujeitos-redes, indivíduos-redes, eu-circunstâncias-redes, ou, ao contrário, o rearranjo do mercado conseguirá repor o quanto de elemento homogeneizador necessita para a sociedade continuar sendo massificada?

Pós-homens-massa

Aqui e ali já se notam as estratégias das empresas na internet para gerar comportamentos massivos através de ambientes pós-massivos. São espécies de homens-massa customizados, a parecerem indivíduos autônomos, mas no fundo não só seguem como aprofundam os padrões de consumo da era industrial. Um perigo é que, com as novas tecnologias de produção pós-industriais, a produção capitalista atual sabe que não precisa mais fazer nada em série, nem seres humanos em série. Hoje, trabalhando com a tática de criar – eles dizem “descobrir” - nichos de mercado, ela amplia seu poder ao fazer homens-massa customizados, com aparência de autônomos.

As roupas e os cabelos parecem diferentes entre si, mas este tipo de homem-massa customizado segue o mesmo por dentro: inautêntico e diminuído ao elemento fundamental do consumidor, em vez de responsável por fazer sua própria vida. Mesmo no ambiente pós-massivo, este tipo massificado pelo mercado continua massa, pois segue sendo educado pelo mercado e pelos usos da sociedade desvitalizada pelo pragmatismo utilitarista,

materialista e agora pela internet para se comportar como massa, invertebrada e vaga.

Em sentido contrário, nunca se teve tantas condições de se “hackear”, fazer truques, implantes, rachas no sistema. A articulação da cultura colaborativa digital com a economia solidária tem revelado um potencial gigantesco de revitalização cultural, em todo o mundo onde ela se desenvolve. Uma das razões é que ela é capaz de “destampar” culturas populares rurais, urbanas, suburbanas, antes invisibilizadas, por sua capacidade de descentralizar e multidirecionar os fluxos de informação e de recursos, antes unidirecionalmente ativados desde um centro industrial para o consumo de massas. Sua capacidade de transversalidade e transdisciplinariedade permite que se gerem soluções e alternativas, convergências entre futuro e passado, de saberes e fazeres tradicionais com as inovações de ponta, sem no entanto isso significar homogeneização, mas mistura, diversidade, amálgama ou síntese.

E como seria este pós-homem-massa? De maneira dialética, é preciso procurar a virtuosa posição de convergência, como Aristóteles ensina com o seu certo meio-termo justo. Com as condições atuais, ele pode sair do binarismo. Pode não ser nem horizontalidade nem verticalidade somente. Pode deixar para trás a infértil ideia de não-sujeito da pós-modernidade, da quase anulação da possibilidade de agir esteticamente, politicamente e eticamente da pós-modernidade, mas não precisa retornar ao indivíduo solipsista cartesiano, cheio de uma moral e de uma razão mortas, como alertava o filósofo espanhol. Nos dias de hoje, começamos a ter a convivência de indivíduos solipsistas, homens-massa, homens-massa customizados e pós-homens-massa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola (1992). *Nomes e temas da filosofia contemporânea*. São Paulo: Círculo de Leitores.
- ARAS, Roberto Eduardo. *Ortega lector de Ortega*. Compresencia de La rebelión de las masas em José Ortega y Gasset, *Revista de Estudios Orteguianos*” (2000), nº 1, Madrid, p. 253-264.
- BARTHES, Roland (2000). *O grau zero da escrita*, São Paulo, Martins Fontes.
- BOBBIO, Norberto (2004). *Dicionário de política*, 2 vol. Brasília: Editoria Universidade de Brasília.
- BONILLA, Javier Zamora (2002). *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza Janés.
- CALDAS, Sérgio (1994). *A teoria da história em Ortega y Gasset a partir da razão histórica*. Porto Alegre: Edipucrs.
- CALVINO, Ítalo (1997). *Seis propostas para o próximo milênio*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CERNEIRO Leão, Emmanuel (1993). *Os Pensadores Originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Petrópolis: Vozes, 2ª edição.
- DELACAMPAGNE, Christian (1997). *História da filosofia no século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- ERASMO, Desiderio (1999). *Elogio de la locura o encomio de la Estulticia*. Madrid: Epasa.
- ESCURRA BARRENA, Maria Paz. *Ortega y las mujeres*. Madrid, Eurídice (1993), III, p. 135-154.
- FERNÁNDEZ-CREHUET, Federico. *Una reflexión filosófico-política sobre la Idea de masa y elite en el pensamiento de Ortega y Gasset y Nietzsche*. Pensamiento. Revista de Investigación (2002), Vol. 58, Madrid, p. 123-141.
- FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Leopoldo Jesus (2001). *A gratuidade na ética de Ortega y Gasset*. São Paulo: Annablume.
- FERRATER MORA, José (1958). *Ortega y Gasset – etapas de una filosofía*. Barcelona: Editorial Seix Barral S.A.
- FERRATER MORA, José (1986). *Diccionario de filosofia*, 4 vol. Madrid: Alianza Editorial.
- FERRATER MORA, José (2000). *Diccionario de filosofia*, 4 vol. São Paulo: Edições Loyola.

- FERREIRO LAVEDÁN, Maria Isabel. *La docilidad de las masas en la teoría social de Ortega y Gasset*. Revista de Estudios Orteguianos (2000), Nº 1, Madrid, p. 223-229.
- FONCK, Béatrice. *Papel sociológico de la juventud en La deshumanización del arte, La rebelión de las masas y Misión de la universidad*. Revista de Estudios Orteguianos (2000), Nº 1, Madrid, p. 281-287.
- FRANZÉ, Javier. *Ética de la política o ética del político? Ortega y la relación ética-política em la época de la sociedad de masas*. Revista de Estudios Orteguianos (2000), Número 1, Madrid, p. 244-252.
- GUILLERMINA DACAL, Alonso. *La rebelión de las masas: pronóstico de una realidad desafiante*. Revista de Estudios Orteguianos (2000), Número 1, Madrid, 273-279.
- KANT, Immanuel (2004). *Fundamentação metafísica dos costumes e outros escritos*. São Paulo: Martin Claret.
- KUJAWSKI, Gilberto de Mello (1994). *Ortega y Gasset – A aventura da razão*. São Paulo: Editora Moderna.
- LAFUENTE GUANTES, Maria Isabel (2004), *La transformación renacentista de la filosofía*, in Jesús-M^a Nieto Ibañez (Ed.). *Humanismo y tradición clásica em España y América*, León: Secretariado de Publicaciones.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, María Teresa, “*Democracia y Masas em Ortega y Gasset*”, *Revista de Estudios Orteguianos* (2000), Nº 1, Madrid, 135-149.
- MARINA, José Antonio (1993). *Elogio y refutación del ingenio*. Barcelona: Anagrama.
- MORO ESTEBAN, Pedro Luis. *La crisis del deseo. La rebelión de las masas a la luz de Meditación de la técnica*. Revista de Estudios Orteguianos (2000), Nº 1, Madrid, 215-221.
- ORTEGA Y GASSET, José. (1960). *O Homem e a Gente*. Rio de Janeiro: Livro Ibero-americano.
- ORTEGA Y GASSET, José. (1961). *Meditação sobre a técnica*. Rio de Janeiro: Livro Ibero-americano.
- ORTEGAY GASSET, José. (1961). *Que é filosofia?*. Rio de Janeiro: Livro Ibero-americano.

- ORTEGA Y GASSET, José. (1962). *J. A rebelião das massas*. Rio de Janeiro: Livro Ibero-americano.
- ORTEGA Y GASSET, José. (1963). *Origem e epílogo da filosofia*. Rio de Janeiro: Livro Ibero-americano.
- ORTEGA Y GASSET, José. (1982). *História como sistema*. Brasília: Universidade de Brasília.
- ORTEGA Y GASSET, José. (1983). *El hombre y la gente*. *Obras Completas*. Vol. 12, Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, José. (1983). *El tema de nuestro tiempo*. *Obras Completas*. Vol. 12, Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, José. (1983). *España intertebrada*. *Obras Completas*. Vol. 12, Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, José. (1983). *História como sistema*. *Obras Completas*. Vol. 12, Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, José. (1983). *La deshumanización del arte*. *Obras Completas*. Vol. 12, Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, José. (1983). *La rebelión de las masas*. *Obras Completas*. Vol. 12, Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, José. (1983). *Meditaciones del Quijote*. *Obras Completas*. Vol. 12, Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, José. (1983). *¿Qué es filosofía?*. *Obras Completas*. Vol. 12, Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, José. (1983). *Unas lecciones de metafísica*. *Obras Completas*. Vol. 12, Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, José. (1998). *Espíritu de la letra*. Madrid: Ediciones Catedra.
- ORTEGA Y GASSET, José. (2002). *Adão no paraíso e outros ensaios de estética*. São Paulo: Cortez Editora.
- PASCERINI, Maria Cristina. *Reflexiones sobre la crisis de la vida colectiva en La rebelión de las masas. Uma visão dantesca de la sociedad?*. *Revista de Estudios Orteguianos* (2000), nº 1, Madrid, 265-272.
- PERSE, Saint-John (1979). *Anábase*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- ROUANET, Sérgio Paulo. (2000). in *O lugar do livro hoje*, Rio de Janeiro: *Revista Tempo Brasileiro*, número 142.

SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio. *Sentido y función de la distinción entre minoría y masa em la filosofía social de Ortega y Gasset*. *Revista de Filosofía* (1976), vol. 9, Madrid, Universidad Complutense, 75-98.

OUTRAS REFERÊNCIAS

_____, *Unas Lecciones de Metafísica*. <http://iddooqaa.eresmas.net/ortega/biblio/>. acessado em 5 de agosto de 2005.

Correspondências eletrônicas entre a orientador Maria Isabel LAFUENTE GUANTES, e o autor deste trabalho (jéferson@opendoortech.com)

NOTAS

1 A idéia de *para-doxo* é fundamental para a compreensão da Filosofia, segundo Ortega y Gasset (1983) e, por consequência, para entender a fundamentação radical da Sociologia que o autor quis fazer.

2 No império do homem-massa, Ortega y Gasset nunca será perdoado por sua franqueza e pelos insultos que fez circular pelos jornais e revistas mais importantes da Espanha e América Latina, no início do século XX, contra o vulgo.

3 Este olhar é condição sem a qual não se faz arte, conforme o escritor italiano Ítalo Calvino em *Seis propostas para o próximo milênio*. Ao abordar o tema da leveza, Calvino lembra que o único herói capaz de decepar a cabeça da Medusa é Perseu. Por voar em sandálias aladas, mas, principalmente porque “não volta jamais o olhar para a face da Górgona, mas apenas para a imagem que vê refletida em seu escudo de bronze” (Calvino, 1997). Esse “olhar indireto” é o olhar próprio do escritor, ou seja, o que não se deixa petrificar pela realidade. Ao enfrentá-la de frente o cientista e o filósofo estão condenados a virar pedra. Ortega y Gasset parece intuir essa petrificação perpetrada pela linguagem puramente conceitual, e a evita.

4 Ou a falta de engajamento que os deixou a ambos em cima do muro, tantas vezes acusados mais pelo que silenciaram do que pelo que falaram. Ortega y Gasset, no caso da Guerra Civil Espanhola (1936-1939); Erasmo, na resposta que a Igreja lhe exigia sobre a Reforma. Como Erasmo, Ortega y Gasset foi, sem dúvida, um pensador entre dois mundos. No caso do holandês, um homem entre a Idade Média e o Renascimento. No caso do espanhol, um pensador entre o mundo moderno e o pós-moderno, entre o racional e o vital, como mostraremos em nossa leitura de “Unas Lecciones de Metafísica”. Erasmo não sabia se era o último pensador da Idade Média ou o primeiro do espírito renascentista, entre o Catolicismo e o Protestantismo. Ambos tentaram ser comedidos e razoáveis, optando pelo conselho aristotélico do meio-termo justo. Ambos tentaram dizer o que queriam por meio de bela e poderosa expressão, mais que pelo texto direto - e comprometedor. Ambos escreveram contra e insultaram meio-mundo.

5 Sobre este período, afirmaria mais tarde, em *A Rebelião das Massas*: “Durante dez anos vivi no mundo do pensamento kantiano: eu o respirei como a uma atmosfera que foi, ao mesmo tempo, minha casa e minha prisão (...) Com grande esforço, consegui evadir-me da prisão kantiana e escapei de sua influência atmosférica.” (Ortega y Gasset, 1967)

6 Para José Ferrater Mora: Ortega y Gasset não foi somente filósofo. E muitos pensadores quiseram ser somente filósofos. “Su principal preocupación fue siempre, sin duda, la del pensamiento filosófico. Pero junto a um nuevo estilo de pensar, creó un nuevo estilo de expresar-se – ambos, por lo demás, íntimamente unidos”. Este estilo não foge inteiramente de certo maneirismo à moda dos escritores espanhóis. Mas o fundo desta linguagem está sempre impregnado de pensamentos. Inclusive quando a descrição predomina sobre a análise se vê, na opinião de Mora, o autor desejoso de considerar a primeira apenas como um ponto de partida para a última. Não deveria causar surpresa, então, que Ortega y Gasset chegasse a defender a expressão metafórica como instrumento legítimo de análise filosófica.

7 JAGUARIBE, H., in ORTEGA Y GASSET (1982), *História como Sistema*, p. 5.

8 Ibidem, p.4.

9 Ibidem, p. 4.

10 Ibidem, p.6.

11 Ibidem, p.7.

12 Ibidem, p.7.

13 Ibidem, p.25.

14 CALMON, in ORTEGA Y GASSET (1962). *A Rebelião das Massas*, páginas não-numeradas.

15 Ibidem.

16 SÁNCHEZ CÁMARA, I. *Revista de Filosofia*, Vol. 9, 1976, p. 75. “La vida no nos viene dada hecha sino que tenemos que hacerla; es drama, acontecer, quehacer. Eso, sí, es libertad en la necesidad. Consiste en tener que elegir necesariamente y en una circunstancia forzosa, inexorable. Y este atributo vital de la libertad es el origen de la dimensión moral de la vida humana. El hombre es, y en ello consiste su misma peculiaridad, un constante afán de perfeccionamiento. Por ello es un ser de tal condición que puede vivir bien o mal, mejor o peor, tratando de realizar un proyecto de vida egregio y no vulgar, auténticamente, realizando su vocación o inauténticamente, traicionando su proyecto vital”, traducido pelo Autor.

17 FERRATER MORA, Ortega y Gasset – *Etapas de una filosofía*, p.15. ““Al describir la obra de um autor como ‘obra filosófica’ tenemos, pues, que comenzar com ser cautelosos y aclarar em la medida de lo posible el significado de um vocablo tan desesperantemente ambiguo como es el vocablo ‘filosofia’. La filosofia de Ortega es de clasificación especialmente difícil, porque nuestro filósofo ha sido uno de los poquísimos em la historia moderna que ha tenido clara conciencia del carácter problemático de la actividad filosófica.”

18 Ibidem, p.16. “Si, por ejemplo, prestamos demasiada atención a la unidad del pensamiento de Ortega corremos el riesgo de perder el sabor de su variedad. Si, por el contrario, insistimos excesivamente en la diversidad de los temas pronto perdemos de vista la fuente de la cual todos ellos emanan”. O modo de exposição dessa filosofia se aclara quando prestamos atenção nas próprias palavras de Ortega, para quem o melhor método, quem sabe o único, capaz de dizer a realidade humana é o método narrativo, como abordaremos em um capítulo sobre o tema. Nele, exporemos como Ortega se opõe à exposição conceitual e reabilita a metáfora como instrumento de trabalho da filosofia.

19 Ibidem, p. 256. Sobre essa questão, Ortega diz que foi necessário a humanidade ver surgir o século XX para presenciar o incrível espetáculo da peculiar brutalidade e agressiva estupidez com que

se comporta um homem quando sabe muito de uma coisa e ignora radicalmente todo o resto.

20 Ibidem, p. 257. “Ahora bien, esa interna constitución del europeo medio, incapaz de contribuir de manera creativa al progreso de la civilización y sólo hábil para ser un usuario de sus beneficios, provoca una consecuencia de mayor envergadura: se confunde cultura con la técnica y se juzga aquélla por ésta. De ahí también que Europa comience a verse a sí misma como inferior a Norteamérica. Esa sensación de regresión y de ausencia de un mando histórico efectivo difunde la idea de ‘decadencia’ de Europa.”

21 Ibidem, p. 257.

22 Conforme Lafuente Guantes, em correspondência eletrônica com o autor no dia 31 de maio de 2005, “La filosofía no empieza insultando, empieza imprecando, exigiendo la justificación del otro, y luego lucha, se opone a su adversario y si es necesario le insulta, pero no al revés, primero le insulta, esto no sería filosofía, ‘elegancia’, sino chulería. Y, cuando la filosofía insulta es por qué el otro no sabe lo que dice, es decir, no piensa”.

23 ORTEGA Y GASSET, *Origem e Epílogo da Filosofia*, p.223.

24 Ibidem, p. 225.

25 FERRATER MORA, *Dicionário de Filosofia*, Tomo III, p.2.210.

26 Ibidem, 231.

27 Ibidem, p.231.

28 Ibidem, p.237.

29 Ibidem, Tomo II, p.1319. Na tradução de Emmanuel Carneiro Leão, em *Os Pensadores Originários*: “Conjunções: completo e incompleto (convergente e divergente, concórdia e discórdia, e de todas as coisas, um e de um, todas as coisas)” (p.61).

30 Ibidem, p.1318.

31 Ibidem, p.1318. Assim traduzido por Carneiro Leão: “Um, o saber: compreender que o pensamento, em qualquer tempo, dirige tudo através de tudo” (p. 69).

32 Ibidem, p.1318.

33 Ibidem, p. 263.

34 Ibidem, p. 263.

35 Ibidem, 264.

36 Ibidem, 264.

37 Ibidem, p. 269-270.

38 Ibidem, p. 274.

39 Ibidem, p. 274.

40 Ibidem, p. 278.

- 41 Ibidem, p. 280.
- 42 Ibidem, p.265.
- 43 Ibidem, p.265.
- 44 Ibidem, p.267.
- 45 VITA, in ORTEGA Y GASSET, *O que é filosofia?*, p. 16.
- 46 Ibidem, p.36.
- 47 Ibidem, p. 51.
- 48 Ibidem, p.71.
- 49 Ibidem, p.63.
- 50 Ibidem, p.71.
- 51 Ibidem, p.73.
- 52 Ibidem, p.75.
- 53 Ibidem, p.101.
- 54 Ibidem, p. 264-265.
- 55 ORTEGA Y GASSET, *História como Sistema* p.49. “Como a llegado a ser sino esto? Y la respuesta es el descubrimiento de la trayectoria humana, de la série dialéctica de sus experiencias, que, repito, puede ser otra pero ha sido la que ha sido y que es preciso conocer porque ella es la realidad transcendente. El hombre enajenado de si mismo se encuentra consigo mismo como realidad, como historia. Y, por su vez primera, se ve obligado a ocuparse de su pasado no por curiosidad ni para encontrar ejemplos normativos, sino porque no tiene otra cosa. No se han hecho en serio las cosas sino quando de verdad han hecho falta.”
- 56 ORTEGA Y GASSET, *O Homem e a Gente*, p.79-80.
- 57 Ibidem, p.79-80.
- 58 Ibidem, p.81.
- 59 ORTEGA Y GASSET, *História como Sistema*, p.15. “El hecho de que, por el contrario, aparezcan en estructura y con jerarquía permite descubrir su orden secreto y, portanto, entender la vida propia y la ajena, la de hoy y la de otro tiempo. Así podemos decir ahora: el diagnóstico de una existencia humana – de un hombre, de un pueblo, de una época – tiene que comenzar filiado del sistema de sus convicciones, y para ello, antes que nada, fijando su creencia fundamental, la decisiva, la que porta y vivifica todas las demás. Ahora bien: para fijar el estado de las creencias en un cierto momento, no hay más método que el comparar este con otro u otros. Cuanto mayor sea el número de los términos de comparación, más preciso será el resultado”.

60 Ibidem, p.18. “Las creencias constituyen el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida. Vivimos de ellas y, por lo mismo, no solemos pensar en ellas. Pensamos en lo que nos es más o menos cuestión. Por eso decimos que tenemos estas o las otras ideas; pero las creencias más que tenernos, las somos”.

61 Ibidem, p.20.

62 Ibidem, p.31.

63 Ibidem, p.39. “Si hablamos de ser en el sentido tradicional, como ser ya lo que es, como ser fijo, estático, invariable y dado, tendremos que decir que lo único que el hombre tiene de ser, de ‘naturaleza’, es lo que ha sido. Mas, por lo mismo, si el hombre no tiene más ser eleático que lo que ha sido, quiere decir que su auténtico ser, el que, en efecto es – y no solo ‘ha sido’ -, es distinto del pasado, consiste formalmente en ‘ser lo que no ha sido’, en un ser no eleático.”

64 Ibidem, p.50. “(Hegel) inyecta en la historia el formalismo de su lógica, o Buckle, la razón fisiológica y física. Mi propósito es estrictamente inverso. Se trata de encontrar en la historia misma su original y auténtica razón. Por eso ha de entenderse en todo su rigor la expresión razón histórica. No una razón extra histórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente, lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías. Hasta ahora lo que había de razón no era histórico, lo que había de histórico no era racional.”

65 Ibidem, p.50.

66 Ibidem, p.22.

67 Ibidem, p.24. “Esta consistencia fija y dada de una vez para siempre es lo que solemos entender cuando hablamos del ser de una cosa. Otro nombre para expresar lo mismo es la palabra naturaleza. Y la faena de la ciencia natural consiste en descubrir bajo las nubladas apariencias esa naturaleza o textura permanente. Cuando la razón naturalista se ocupa del hombre, busca, consecuente consigo misma, poner al descubierto su naturaleza. Repara él que el hombre tiene cuerpo – que es una cosa – y se apresura a extender a él la física, y, como ese cuerpo es además un organismo, lo entrega a la biología. Nota asimismo que en el hombre, como en el animal, funciona cierto mecanismo incorporal o confusamente adscrito al cuerpo, el mecanismo psíquico, que es también una cosa, y encarga de su estudio a la psicología, que es una ciencia natural. Pero (...) Lo humano se escapa a la razón físico-

matemática como el agua por una canastilla. Y aquí tienen ustedes el motivo por lo cual la fe en la razón se ha entrado en deplorable decadencia. El hombre no puede esperar más.”

68 Ibidem, p.47.

69 Os conceitos são para Ortega y Gasset, segundo Ferrater Mora, órgãos de percepção no mesmo sentido em que os olhos são órgãos da visão. Porém, se trata da percepção da ordem e conexão das realidades, levando-nos da vida espontânea para o nível da vida reflexiva. A diferença é que a vida espontânea não é descartada, já que, em Ortega y Gasset, ela é que constitui o princípio e o fim de toda a investigação. E não o contrário, como é o costume filosófico.

70 ORTEGA Y GASSET, *A Rebelião das Massas*, p. 18.

71 Ibidem, p. 19.

72 Ibidem, p. 19.

73 Ortega y Gasset tem urgência, porque a realidade é efemeridade. Realidade e vida são radicalmente temporais. E valiosas porque temporais. Aí radica a mutabilidade, real ante a fixidez, o comportamento desinteressado e desportivo frente a ação utilitária, a riqueza dos apetites frente a coerção puritana, a aceitação da realidade ante a veneração pela utopia. Os prazeres da vida são efêmeros, por isso são autênticos. É preciso colocar, ante as convenções, a espontaneidade, não se esquecendo que a ciência, a arte e a filosofia puras são produtos do comportamento desinteressado. Conforme Mora, em *Ortega y Gasset – Etapas de uma Filosofia*, p. 65 “Por conseguinte, el filósofo debe fomentar todo lo que es viviente y real, esto es, todo lo que es auténtico.”

74 SENABRE, in ORTEGA Y GASSET. *Espíritu de la letra*, p.27. - Engenho que o filósofo espanhol José Antônio Marina deplora na arte do século XX, em seu *Elogio y refutación del Ingenio* (1993) - “Claro está que el deleite metafórico puede ofrecer el riesgo de que el autor, arrastrado por la sugestión verbal, conceda primacía al mero juego de ingenio e trivialice (...) Aunque no con frecuencia, ocurre a veces a Ortega”

75 ORTEGA Y GASSET, *Unas Lecciones de Metafísica* (<http://iddooqaa.eresmas.net/ortega/biblio/>, acesso em 5 de agosto de 2005). O texto é uma transcrição dos manuscritos preparatórios de um curso de metafísica ditado pelo autor em Madri, em 1932/33. “(...)las metáforas elementales (...) son tan verdaderas como las leyes de Newton. En esas metáforas venerables que se han convertido ya en palabras del idioma, sobre las cuales marchamos a toda hora,

como sobre una isla formada por lo que fue un coral, en esas metáforas – digo – van guardadas intuiciones perfectas de los fenómenos más fundamentales. Así hablamos con frecuencia de que sufrimos de una pesadumbre, de que nos hallamos en una situación grave. Pesadumbre, gravedad son metafóricamente transpuestas del peso físico, del ponderar un cuerpo sobre el nuestro y pesarnos, al orden más íntimo. Y es que, en efecto, la vida pesa siempre, porque consiste en un llevarse y suportarse y conducirse a sí misma.”

76 O aspecto fragmentário da obra orteguiana, segundo Hélio Jaguaribe, tem mais a ver com a sua forma de apresentação do que propriamente com o conteúdo. Ortega y Gasset chega a afirmar que o sistema é a honestidade do pensador. Isso porque, afirma Jaguaribe, como Hegel, embora em diferentes termos, Ortega y Gasset tinha uma visão globalista da realidade e considerava que só se pode entender a parte no âmbito do todo.

77 O homem é o seu projeto. É aquilo que faz de si mesmo. Sua vida é um drama. É novelista de si mesmo, original ou plagiário. Para Ortega y Gasset, o homem não é seu corpo, que é uma coisa, nem sua alma, psiquê, consciência ou espírito, que é também uma coisa. O homem não é coisa nenhuma, senão um drama – sua vida, um puro e universal acontecimento que acontece em cada qual e que em cada um não é, por sua vez, senão, acontecimento. Ser inconcluso é o fundamento da liberdade humana, à qual ele está condenado.

78 BARTHES, R., *O Grau Zero da Escrita*, p. 11.

79 ORTEGA Y GASSET, *O que é Filosofia*, p. 29-30.

80 BARTHES, R. *O Grau Zero da Escrita*, p. 11.

81 ORTEGA Y GASSET, *O Homem e a Gente*, p.119.

82 PERSE, S.J. *Anábase*, p. 12-15.

83 Para Ortega y Gasset, a arte é o caminho para dar conta do todo, ou iludir o homem de que se está vendo o todo. Em *Adão no Paraíso*, afirma: “A arte percebe a imensidão da tarefa que ela toma para si? Como colocar em evidência a totalidade das relações que constitui a vida mais simples, desta árvore, desta pedra, deste homem? Isto é impossível de um modo real; é precisamente por isso que a arte é antes de qualquer coisa artifício: tem que criar um mundo virtual. A infinidade de relações é inexequível; a arte busca e produz uma totalidade fictícia, uma certa infinidade. Isso é o que o leitor tem experimentado cem vezes diante de um ilustre quadro ou um romance clássico”.

84 ORTEGA Y GASSET, *O Homem e a Gente*, p. 120.

- 85** SENABRE, in ORTEGA Y GASSET, *El Espíritu de la Letra*, p. 25.
- 86** Ibidem, p. 21. “Lo cierto és que en la lengua orteguiana no existen tales erosiones si hay que entenderlas como infracciones de la norma; lo que hay, por el contrario, es un aprovechamiento fecundo de las riquísimas posibilidades combinatorias del idioma, que produce con frecuencia creaciones insólitas por su audácia y por la capacidad inventiva que acusan, pero que no contituyen transgresiones del sistema.”
- 87** Ibidem, p. 37.
- 88** DELACAMPAGNE, *História da Filosofia no Século XX*, p. 270.
- 89** Ibidem, p.270.
- 90** SENABRE, in ORTEGA Y GASSET, *El espíritu de la letra*, p. 25. “Acaso el rasgo más característico del estilo literario de Ortega sea su extraordinaria riqueza metafórica, comparable tan sólo, en la prosa contemporánea, a la de Ramón Gómez de la Serna. Constituye, con efecto, la metáfora la potencia más fértil, continua y brillante del escritor, y resulta difícil tropezar con una página suya que no contenga varias muestras.”
- 91** ORTEGA Y GASSET, *Unas Leciones de Metafísica*, p.9. “La metafísica es algo que el hombre hace y ese hacer metafísico consiste en que el hombre busca una orientación radical en su situación. Esto parece indicar que la situación del hombre es una radical desorientación, o lo que es lo mismo, que a la esencia del hombre, a su verdadero ser no pertenece como uno de los atributos constituyentes el estar orientado, sino que, al revés, es propio de la esencia humana estar el hombre radicalmente desorientado”.
- 92** Ibidem, p.9.
- 93** Esta é origem mais funda do homem-massa, potencializada pelos avanços técnicos do início do fim do século XIX e início do XX. O homem tem a seu dispor máquinas cada vez mais potentes para fabricar ilusórias e heterônomas convicções.
- 94** Ibidem, p.16. “En sus líneas radicales la vida es siempre imprevista. No nos han anunciado antes de entrar en ella – en su escenario, que es siempre uno concreto y determinado -, no nos han preparado”.
- 95** Ibidem, p.17.
- 96** Ibidem, p.25. “Pero como además es circunstancial, es estar el hombre, quiera o no, entregado a un contorno determinado, tendremos que la vida es darme cuenta, enterarme de que estoy sumergido, náufrago en un elemento extraño a mí, donde no tengo

más remedio que hacer siempre algo para sostenerme en él, para mantenerme a flote. Yo no me he dado la vida, sino, al revés, me encuentro en ella sin quererlo, sin que se me haya consultado previamente ni se me haya pedido la venia. Pero eso que, sin contar conmigo, me es dado – a saber, mi vida –, no me es dada hecha. Lo que me es dado al serme dada la vida es la inexorable necesidad de tener que hacer algo, so pena de dejar de vivir. Pero ni siquiera esto: porque dejar de vivir es también un hacer – es matarme –, no importa con qué arma, la Browning o la inanición. Vida es, pues, un tener siempre, quiera o no, que hacer algo. La vida que me ha sido dada, resulta que, tengo que hacérmela yo. Me es dada, pero no me es dada hecha, como al astro o a la piedra le es dada su existencia ya fijada y sin problemas. Lo que me es dado, pues, con la vida es quehacer. La vida da mucho quehacer. Y el fundamental de los quehaceres es decidir en cada instante lo que vamos a hacer en el próximo. Por eso digo que la vida es decisiva, es decisión. Tenemos, pues, estos tres caracteres: 1. la vida se entera de sí misma; 2. la vida se hace a sí misma; 3. la vida se decide a sí misma.”

97 Ibidem, p.26.

98 Ibidem, p.27. “(...) estoy atento a la circunstancia, y para encontrarme tengo que suspender esa normal atención al contorno y buscarme en él, pescarme entre las cosas desatendiendo éstas y reparando en mí. Es muy importante esta advertencia de que la conciencia de mí mismo es, esencialmente y no accidentalmente, posterior a mi conciencia del mundo, o lo que es igual, que sólo reparo en mí cuando me desatiendo del mundo.”

99 Ibidem, p.28. “yo no soy mi cuerpo o, por lo menos, no soy sólo mi cuerpo. ¡Qué diablo, yo, el yo de que suelo hablar en mi vida, el yo que vive en mi vida, es algo único, inconfundible y heterogéneo a todo! Yo no soy un pedazo de materia, pero no porque en virtud de estas o las otras disquisiciones opine que estoy constituido por algo inmaterial, llámese alma, espíritu o como se quiera. No es por eso. Tal vez opino que ustedes están también constituidos por algo inmaterial, que tienen también alma, espíritu, y, sin embargo, yo soy inconfundible con ustedes y radicalmente heterogéneo de ustedes. ¡Qué diablo, yo no soy más que yo, yo soy único, no hay otro que sea yo, ni siquiera otro yo!”

100 Ibidem, p.35. “Yo no soy más que un ingrediente de mi vida: el otro es la circunstancia o mundo. Mi vida, pues, contiene ambos dentro de sí, pero ella es una realidad distinta de [ambos]. Yo vivo, y

al vivir estoy en la circunstancia, la cual no soy yo. La realidad de mi yo es, pues, secundaria a la realidad integral que es mi vida; encuentro aquélla – la de mi yo – en ésta, en la realidad vital. Yo y la circunstancia formamos parte de mi vida. Ahora sí que podemos sin error asegurar que yo formo parte de algo, a saber, de mi vida. La circunstancia – en el caso presente y preciso: esta habitación –, es la otra parte de mi vida. Era un error decir que yo – parte de mi vida – formo parte de la otra parte de mi vida que es la habitación.”

101 Ibidem, p.51. “Pero he aquí que, después de hacernos a nosotros esa pregunta en la radical soledad que es la vida efectiva de cada cual, la primera respuesta que el hombre busca no la busca en sí mismo, no se ocupa en hacérsela él sino que tiene la tendencia a encontrarla ya hecha en su entorno social. Después de preguntarse a sí mismo pregunta a los otros hombres, es decir pregunta desde su propia memoria donde retiene ideas recibidas del contorno que le han sido insufladas en la escuela, en conversaciones, en lecturas. No busca pues, averiguar por sí lo que es la cosa sino que primero se contenta con averiguar lo que sobre ella ‘se dice’. El sujeto de este decir es lo que hemos llamado ‘la gente’: el contorno social, el personaje colectivo, sin individualidad, que no es nadie determinado y por lo mismo irresponsable. Noten la transmutación que esto significa. La angustia y la pregunta inicial que es disparada por aquella son exclusivamente mías: las vivo y las soy por mi cuenta, solo yo conmigo; pero ahora admita en mí como respuesta una idea que no es mía, que no me he hecho yo sino que tomo ya hecha del ambiente. En suma, que suplanto mi yo individual por el yo social, dejo de vivir yo mi vida auténtica y hago que ésta se conforme según un molde mostrenco, común anónimo. De ser individual paso a ser comunal practico vital comunismo en el orden del pensamiento”.

102 Ibidem, p.52. ““1º. La desconfianza ante mi contorno social tiende a tranquilizarse en una confianza, por lo visto, existente dentro de mí, en la ‘gente’. Desconfío de la naturaleza y confío en la sociedad, en la humanidad. 2º. Esta confianza implica por mi parte la creencia de que hay siempre un repertorio de respuestas en mi contorno social; por ejemplo, que yo no sé lo que es la tierra, pero que la ‘gente’ lo sabe. 3º. Esto, a su vez, significa que el hombre al vivir se da cuenta de que está siempre en una circunstancia o mundo no sólo natural, de cuerpos minerales, vegetales, animales, sino que flota al mismo tiempo siempre en una ‘cultura’ preexistente. Cultura es ese repertorio ambiente de respuestas a las inquietudes de la vida

auténtica o individual. 4°. Que sea por los motivos que sea, bien o mal fundados, yo tiendo a abandonar mi propia vida, tiendo a hacerme irresponsable de ella, a suplantar mi yo por un yo común e inauténtico. 5°. Que esa respuesta de la gente, del vulgo, del común, que admito, una de dos: o la admito repensándola íntegramente y entonces propiamente no la recibo sino que la recreo con mi esfuerzo personal y haciéndola renacer de mi propia evidencia; a la admito sin revisarla, sin pensarla, por tanto, la admito precisamente porque yo no la pienso sino porque la piensa la gente, porque se dice. El fenómeno de abandono en el yo social, de no llevarse y sostenerse a si mismo, sino de caer, como en un colchón, en la comodidad del 'se dice', de la 'gente', de la 'opinión pública', de la masa, que ahora analizamos es el que acaece en este último caso. Pero entonces nótese: 6°. Hay una gran incongruencia entre la pregunta y la respuesta. La pregunta ¿qué es la tierra? la he pensado y sentido yo con su efectiva e intransferible angustia, mas la respuesta: la tierra es un astro – u otra pareja – no la he pensado ni repensado yo sino que me repito con ella lo que 'se dice', y con este repetir entro a formar parte de la gente, la cual es nadie. Yo, pues, me vuelvo nadie, que es lo que, practicando un calembour con su nombre, hacía Ulises cuando quería ocultarse o desaparecer. 7°. Con lo cual se cierra el ciclo de este proceso primario: me hago la pregunta en vista de que la tierra habitual se me volvió un no ser, se me hizo nada; pero al recurrir a lo que se dice recurro a nadie." **Calembour - jogo de palavras, trocadilho* (francês).

103 Ibidem, p.52.

104 Ibidem, p.52.

105 Ibidem, p.110.

106 Ibidem, p.115.

107 Ibidem, p. 117.

108 Ibidem, p. 135-136.

109 Ibidem, p.137.

110 Ibidem, p. 137.

111 Ibidem, p. 180.

112 Ibidem, p. 203.

113 Ibidem, p. 203.

114 Ibidem, p.181.

115 Ibidem, p.186.

116 Ibidem, p. 103.

117 Ibidem, p. 49.

118 Ibidem, p.46.

119 NORIEGA, in *Revista de Estudios Orteguianos* (2000), p. 235.

120 Ibidem, p. 235.

121 José Ferrater Mora identifica três estágios da filosofia de Ortega y Gasset. O primeiro vai de 1902 a 1904 (objetivismo), o segundo vai de 1914 a 1923 (perspectivismo), o terceiro de 1924 até o ano da morte do autor, em 1955 (raciovitalismo). Abordamos mais detidamente neste trabalho apenas o terceiro estágio, aquele em que a filosofia orteguiana está mais madura em relação ao todo de sua obra. É também desse período os livros em que Ortega y Gasset trata mais frontalmente do conceito de homem-massa. Quanto ao perspectivismo, ela é a teoria do ponto de vista, segundo a qual toda a realidade se constitui a partir de uma radicação vital. Fazendo um relativismo ao contrário (da que coloca a verdade no relativo), para o filósofo, toda perspectiva que pretende ser única é sempre falsa, porque cada ponto de vista é só uma parte do todo. A realidade tem infinitas perspectivas, todas verídicas e autênticas. Daí sua condenação à utopia, a verdade não-localizada, vista de nenhum lugar. O utopista é o homem que mais erra, porque deserta o seu ponto de vista, em vista de um putro, abstrato. As perspectivas se dividem em várias, às quais o homem pode escolher, de acordo com seus objetivos: científico, estético ou pragmático.

122 Ibidem, p. 236. “Parece que Ortega se da cuenta de que no se puede menospreciar la fuerza de la rebelión y que los años y los avatares de su vida y su país – su circunstancia – le llevan a captar la insuficiencia de una visión excesivamente psicológica del ‘hombre-masa’ y de la interacción social en general. El poder de lo ‘mostrenco social’ frente a la vida personal estaba exigiendo un análisis más profundo y estructural que le diese consistencia”.

123 Ibidem, p. 237.

124 ORTEGA Y GASSET, *O Homem e a Gente*, p.44.

125 Ibidem, p.45.

126 Ibidem, p.59-60.

127 Ibidem, p.64.

128 Ibidem, p.65-66.

129 Ibidem, p.72.

130 Ibidem, p.74.

131 Ibidem, p.75.

132 Afastando-se de qualquer irracionalismo, Ortega y Gasset, que dizia ser a clareza a cortesia do filósofo, afirma que a própria

existência do pensar filosófico constitui uma prova de um certo gosto pela racionalidade que é ao mesmo tempo perpétua busca de claridade. Porém, em Ortega y Gasset, a claridade não é sobreposta à vida, como se se tratasse de algo externo a ela. Não é tampouco a vida mesma, mas a vida plena de significado. Por isso, Ortega y Gasset pretende um convênio permanente entre razão e vida e não um perpétuo estado de guerra entre ambos.

133 *Ibidem*, p. 97.

134 BOBBIO, N. *Dicionário de Política*, p.

135 SÁNCHEZ CÁMARA, I. *Revista de Filosofia*, Vol. 9, 1976, p. 76.

136 FERRERO LAVEDÁN, M.I. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (2000), nº 1. p. 224. “Tan necesario es la minoría como la masa, puesto que es la minoría que tiene el mando, esto es, la que por ejemplar orienta o dirige, y es la masa que tiene el poder de aceptar, o no, las propuesta de la minoría, por tanto, que es la masa el poder que otorga el mando.”

137 *Ibidem*, p. 228.

138 *Ibidem*, p.123-124.

139 *Ibidem*, p.128.

140 *Ibidem*, p.129.

141 *Ibidem*, p.131.

142 *Ibidem*, p.139.

143 *Ibidem*, p.29.

144 *Ibidem*, p.41.

145 *Ibidem*, p. 127.

146 *Ibidem*, p.112.

147 *Ibidem*, p.113-114.

148 Por cultura deve-se entender a esfera simbólica, da religião, arte e literatura, e não o que significa civilização, ou seja, o mundo material, da economia e da técnica, como define Sérgio Paulo Rouanet (*Revista Tempo Brasileiro*, 142, *O lugar do Livro Hoje*, p.69). Conforme Rouanet, Cultura vem de Kultur, em alemão, associada à autenticidade, ao instinto vital e à tradição, enquanto que a Zivilization significa o mundo francês da técnica, que substituiu a história pela razão e baseava-se em valores materialistas e utilitários, pervertida num refinamento excessivo. Vitoriosa a civilização, a cultura amarga o ostracismo. Para Rounet, é esse o sentido da crítica cultural de Adorno e Horkheimer, ao combater a pseudocultura da indústria cultural, “porque não têm nenhum dos elementos de transcendência da alta cultura”.

149 ORTEGA Y GASSET, *A Rebelião das Massas*, p. 114.

150 Ibidem, p.115.

151 Ibidem, p. 120.

152 Ibidem, p.152-155.

153 Ibidem, p. 155.

154 Ibidem, p. 128.

155 Ibidem, p. 132.

156 Ibidem, p.22.

157 Ibidem, p. 259.

158 Ibidem, p. 262.

159 Neste sentido, o homem-massa pode ser visto sob o conceito kantiano de ilustração. Em *O que é Ilustração?* (in *Fundamentação Metafísica dos Costumes e outros escritos*, 2004), o autor alemão explica que esta se trata da saída do homem de sua minoridade, da qual ele próprio é o responsável. Autonomia e heteronomia são ainda dois conceitos de Kant expresso em seu texto. Ou seja: trata-se exatamente da fonte das leis vividas pelo homem ilustrado (autônomo) e pelo homem não-ilustrado (heterônomo), que não vive irrefletidamente, ingenuamente, e é regido por aquelas normas ditadas pela vida pública. É neste amplo campo de debates entre autonomia e heteronomia que deve ser compreendido o personagem orteguiano.

160 A razão vital é o tema central de Ortega y Gasset. Ela é o logos concreto, inserido na vida e não reduzido a uma forma abstrata e pura, como a razão matemático-física. Segundo Jaguaribe, o raciovitalismo representa um esforço para superar as barreiras do idealismo kantiano sem recair no realismo ingênuo. Como afirma o comentador, em Ortega y Gasset, “a realidade não é nem o mundo nem o eu, mas sim a coexistência do eu e do mundo, o sujeito afrontando o mundo e o mundo pressionando a sua consciência”. Raciovitalismo é uma abreviação usada por Ortega y Gasset como designação de seu sistema e aparece em 1924 quando publica um artigo intitulado “Ni vitalismo ni racionalismo”. Nesta etapa raciovitalista, Ortega y Gasset desenvolve seus temas mais fecundos, como o conceito de razão vital, a doutrina do homem, a doutrina da sociedade, a idéia da filosofia e a idéia de ser.

161 MORO ESTEBAN, P.L. *Revista de Estudios Orteguianos* (2000), nº 1, p.220. Frente a la democracia liberal, la iperdemocracia se caracteriza por la conquista del derecho a la vulgaridad y la actuación al margen de la disciplina que en la primera prescribía la ley. Por

otra parte, desde una perspectiva ética, la nobleza se asimila a la humildad frente a la prepotencia nacida de la desnuda exigencia de derechos y la simultánea exención de deberes.

162 Ibidem, 264. “Tenemos como resultado un hombre dócil a las grandes multinacionales, siempre interesadas en servir productos meramente cosméticos y gratificaciones a la carta.”

163 Ibidem, p. 222.

164 PASCERINI, M^a.C., *Revista de Estudios Ortegaianos* (2000), n° 1, p. 270. “Por un lado, el filósofo hace un análisis sincero de la sociedad; su franqueza puede incluso llegar a molestarnos, en primer lugar porque nos obliga a interrogarnos sobre la nobleza o vulgaridad de la vida que llevamos; en segundo lugar porque no le preocupa la impopularidad de afirmar rotundamente que no considera capaz al género de hombre que domina hoy, al hombre-masa, de impulsar vitalmente la civilización.”

165 Ibidem, p. 269. “En nuestro tiempo se ha invertido la situación, pues el peligro procede ahora de las élites, de las minorías que ya no tienen valores, y aún les preocupa menos el progreso de la civilización. Lo que únicamente les interesa, advierte Lasch, es el buen funcionamiento del mercado, sin sentir ninguna obligación intergeneracional, ni hacia el pasado ni hacia el futuro, de modo que hábitos mentales que encontraba Ortega en el hombre-masa caracteriza hoy según Lasch a las élites directivas y profesionales, a las clases dirigentes.”

166 GUILLERMINA DACAL, A., *Revista de Estudios Ortegaianos* (2000), n° 1, p. 276. “Hoy, se busca la eficiencia, la utilidad, la efectividad y nada más; el hombre no puede ser creativo, original, no le puede acontecer nada que la sociedad no haya prevenido; y es que vivimos en un medio masificado, un medio que no ayuda al hombre mantener na existencia propia e individual. Por lo tanto, ha hecho que la existencia de los individuos sea una existencia impersonal, generalizada, es decir, una existencia masificada.”

167 Ibidem, p. 277. “Por ello, este advenimiento de las masas, nos está traspasando y debe ser objeto de reflexión para marchar con firmeza entre las causas y las posibles consecuencias; y así rescatar, revalorar el acontecer humano”.

Este livro foi composto em ALEGREYA, fonte livre, *SIL Open Font License, Version 1.1.* desenhada em 2011, por Juan Pablo del Peral e premiada como “Fonts of the Decade” na competição *ATypI Letterz* em setembro de 2011 e selecionada na *2nd Bienal Iberoamericana de Diseño*, em Madrid em 2010. Os títulos foram compostos em **ACME**, tipo desenhado pelo mesmo autor.

Impresso no inverno de 2012 em papel *offwhite* Pólen Bold®, elaborado com fibras de eucalipto replantado.